حاشية حكمت

ميرزا جان على حكمة العين

بدء هذا الكتاب ... في شهر محرم في اول چهارشنبه يسر الله اتمامه بالخير امين بحرمة سيد المرسلين

سنه ١١٦٥

النّد بفتح وسكون الماء الشبه البسيط على وجه الارض ينبعث من المطر اي بنبع وينبسط
منه

الصرف من الصرف بكسر الصاد اي الخالص او من الصرف بالفتح وهو التغيير والتحويل سمي به لكونه خالصا في الاسمية لا يشوبه جهة الفعلية او لكثرة تغييره بادخال الكسرة او تحويله من جانب الفعلية بعدم مشابهته له
منه فتح الاسرار

ومن القاعدة حذف واو العطف اذا كان المغايرة بين الجنسين فتكون هذا المعنى
منه

والفرق بين الضدين والنقيضين ان الضدين لا يجتمعان في الوجود بل يرتفعان معا كالسواد والبياض والنقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالحيوة والممات
انتهى

... اوّل جزء ايرشدى اختتام ... سلام اولسون قوقاص ايله عام

٣١

بافتاح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين
قال الش الحكمة استكمال النفس الانسانية اقول الاستكمال مصدر و
المصادر قد تطلق ويراد بها معانيها النسبية وقد تطلق ويراد بها الحاصل
بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد
به الحاصل بالمصدر والحكمة ايضا مصدر في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى
الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الآخر كالصور العلمية فان اريد به تعريف
الحكمة بالمعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال ايضا على معناه الحدثي وان اريد به
المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه فيراد بالاستكمال ما
يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه وعند ما قررنا
يظهر ان ما ذكره قدس سره هذا التعريف يدل على ان الحكمة علم لا نفس الحكمة
يقتضي ان حمل الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحمل
والحكمة على معنى العلم وهو الشايع فاعترض والحق ان يحمل الحكمة على العلم
والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى
الملكة الاستكمال بمعنى ما يستكمل به حتى يمكن حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل
كل منهما على اصول وقواعد اما حمل الحكمة عليه فقط واما حمل الاستكمال عليه
فبان يوضح عليه ان بتلك الاصول والقواعد اي بحصولها في النفس يستكمل الخ

وقف

النفس فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار الكلام موافقا لما تقرر ان
اسماء العلوم المدونة ما يصح اطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة و
على التصديق بتلك القواعد قال الش بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه اي
ذلك الاستكمال يحصل بتحصيل احوال كانت على تلك الاحوال الاشياء الموجودة
في نفس الامر وبتحصيل احوال كان الواجب على تلك الاحوال واجبا اي على
هذه الاحوال كان ينبغي ان يعلم وان لا يعمل ويمكن ان يقال ضمير عليه راجع
الى الانسان اي ما كان واجبا عليه على الانسان فعله او تركه من الافعال
الحميدة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا لما ينبغي
ان يترك ويصير بذلك مشابها للعقول التي كل الاثار العلمية والعملية حاصلة
لها بالفعل ويسعد بذلك السعادة الاخروية التي هي البهجة والسعادة
الروحانية الباقية بعد فناء البدن وقوله بحسب الطاقة البشرية يفيد
فوائد احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم معرفة
احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان يعلم
او لا ثم يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم الى اليقين الكامل
على مذهب من جوز الشدة والضعف في اليقين وخامسها ان مطابقتها
لنفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا لها بحسب طاقة الـ
الشخص وبذل جهده فيه فلا يخرج بمخالفة الواقع في مسئلة عن كونه

يلزم ان لا يكون شخص من الاشخاص حكيما غير الله والتالي باطل لان الشيخ ابو علي سينا وارسطو حكيم وكذا المقدم هذا



حكما وعند اعتبار المطابقة في الواقع كان بخبر واطلاق الحكم عليه على
سبيل التوسع والمراد بالطاقة البشرية اما طاقة النوع او طاقة ذلك الشخص
او طاقة اوساط الناس والاخير اظهر ولا يخفى توجه الاولين وفي قوله ان
تعلقت بالامور التي البينا ان تعلمها فائدة وهي انه متناول للمذهبين في
موضوع الحكمة العملية حيث اختلفوا في ان موضوعه النفس الانسانية على
ماذهب اليه ارباب التحقيق او الافعال والاعمال على ما اختاره غيرهم
من حيث تؤدي الى صلاح المعاش والمعاد فيكون اولى مما يختص بواحد
منهما الا الثاني على ما هو المشهور قال الشارح اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا
لتعقله او يكون حصرهما بحث مشهور وهو ان المراد بمخالطة المادة
اما مخالطة مادة المخصوصة على ما يشعر به كلامه قدس سره في هذا المو
على ما لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر من اللفظ فعلى الاول
يشكل بمباحث كتاب السماء والعالم من الطبيعي حيث يبحث فيها
عن الاحوال المشتركة بين الافلاك والعناصر وعلى الثاني بمباحث علم
الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر فان قلت الاشكال
بمباحث الهيئة مشتركة بين الوجهين اذ فيها يبحث عن احوال امور
كانت مخالطة المادة المعينة شرطا فيها قلت في المباحث المتعلقة بها
في الهيئة لا يلاحظ فيها خصوص المادة قال قدس سره في حاشية شرح المطالع

الفلك الثامن مثلا انما يتعين عندنا بمفهومات كلية يقيد بعضها
ببعض حتى صارت منحصرة في واحد بالشخص مع بقاء ذلك
المقيد كليا بحسب تصوره ولو وضع موضعه جرم آخر يوافقه
في وضعه ومقداره وساير احكامه وان خالفه في ماهيته كانت
مباحث تلك الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه وقس على ذلك
ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا والجواب ان الهيئة
المجسمة التي يبحث فيها عن الافلاك والعناصر اي عن اجسامها
واجرامها الجوهرية من مبتدعات المتاخرين واما القدماء فانما
يبحثوا في الهيئة عن المقادير والحركات والاوضاع والاشكال ولا يبحث
فيها عن اجسامها وبناء التقسيم على طريق القدماء على انه لا يبعد ان
يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت ملحوظة في هذه المباحث مقادير
تلك الاجسام لا اجسامها الطبيعية فتامل فان قيل ماذا تقول في المسئلة
المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض مثلا حيث قالوا ان ثبت
بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي وان ثبت بالبرهان الاني كانت من
الهيئة قلت على ما قررنا من ان الملحوظ في الهيئة مقدارها دون
جوهريتها وفي الطبيعي يلاحظ جوهريتها وحكمهم باشتراك المسئلة
بين العلمين نظرا الى الظاهر ومع قطع النظر عن ذلك فنقول ان استدل عليها

بالبرهان اللمى كان الملحوظ فيها الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة
والسكون فيصدق ان فيها يبحث عن احوال الجسم الطبيعي من جهة الاستعداد
الحركة والسكون وهو المراد بمخالطة المادة على ما صرحوا بذلك وفي صورة الاستدلال
بالانى لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج من الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق ذلك يطلب
من حواشينا على شرح الاشارات قال الشارح ومبادى هذه الثلثة اى
اصولها واساسها كلها على ما يقتضيه النظر من جهة الشريعة الالهية وذلك
لا ينافي تقسيم كلها الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة
والشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة بل كلها اوحيها الله تعالى اولا الى الانبياء
عليهم السلام على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب الشرع
وبعض المسائل التى خالفت الشريعة انما زادت بتلاحق افكار المتفلسفة
وعلى هذا لا حاجة في توجيه الشرح الى ما ارتكبه قدس سره حيث قال اى بعضها
هذه الامور معلوم من صاحب الشرع قوله قدس سره والمثال القائم الثابت
بنزول الوحى الادب الشريعة هذا معنى اخر اخفى من اخفى الاول قال الشارح
اى الشاملة للمجرد والمادى ومقابلاتها قوله يحتمل ان يكون مقابلاتها معطو
فا معطوفا على قوله الشاملة فيكون العدم والامتناع من الامور العامة ولم
يكن البحث عنهما في مقالة الامور العامة تطفليا ويحتمل ان يكون معطوفا
على الامور العامة فلم يكونا ح داخلين في الامور العامة ويكون البحث عنهما تط

الحكمة العملية فضلا عن – المبادى الاصول والمبنى – لفظ المبادى لا اضافة الجمع تعيين العموم – اى الحكمة العملية باقسامها – اى الحكمة

لان الامور العامة عبارة عن مجموع الداخلة والقابلة منها – اى العدم والامتناع – ليشمل العدم والامتناع

٢

لانه ح يكون مقابلاتها جزءا من تعريف الامور العامة والتقدير العامة الشاملة ومقابل الشاملة وعلى هذا الاحتمال يكون ضمير مقابلاتها راجعا الى الشاملة وعلى الاحتمال الثاني الى الامور العامة والاحتمال الاول اظهر كذا افيد حرره

قوله هذا الاحتمال مرجوح لانه يكون من قبيل حذف المعطوف وداخلا في العنوان فلم يعهد مثله في بيان الكتب على ان قوله تطفليا ح اذ ما يكون داخلا في العنوان كيف يكون تطفليا نثارى

قوله ولا يذهب عليك انه على هذا الاحتمال وان لم يكونا داخلين في الامور العامة لكن في كون البحث تطفليا بحث كيف والمقالة الاولى لا توضع على هذا الاحتمال لبيان مجرد الامور العامة بل له ولبيان مقابلاتها ايضا على ما يشعر العنوان على هذا الاحتمال عم له

قوله ويسمى علم النواميس الناموس السنة والطريقة والمثال القائم الثابت بنزول الوحى والعرب ايضا يسمى الملك النازل بالوحى ناموسا وليس المراد من الناموس ما يظنه العامة من الحيلة والخدع سيد

٤

وهو ما يبحث فيه عما هو وظيفة السلطان في امر رعاياه وذلك البحث لا ينافي تلقى مباديها من الشريعة كما لا ينافي تقسيمها الى الاخلاق وتدبير المنزل غياث الدين

٣

ليت شعرى من اين يلزم السؤال بالتقسيم لسيد المحققين فان مبناه قدس سره من قوله لئلا ينافي هذه قسمة الحكمة المدنية اه ليس ان هذه القسمة لا يجرى الا في هذه الحكمة ولا يجرى في غيرها حتى اورد عليه المحشى بان هذه القسمة تجرى في كل من الاخلاق وتدبير المنزل على ما حمل عليه الاستاد قول المحشى وذلك لا ينافي تقسيم كلها او على تقسيم كل واحد من العلوم باقية ولم يسمع تقسيم غير المدنية الى النواميس والسياسة حتى يأتى السؤال عليه بالقسمة بل مراده قدس سره لو لم يلاحظ البعض لكان منافيا للواقع فان الشارح قسم المدنية الى قسمين ولو جعل قوله ومبادى اه على حاله يلزم ان يكون مبادى السياسة ايضا من جانب الشرع وهو خلاف الواقع فيلزم التقييد بالبعض ويكون الرد عليه قدس سره بقول المحشى كلها اوحى الله تعالى تأمل عفى عنه

قوله هى الشاملة للمجرد والمادى كالوجود وما يقابله كالعدم والامكان وما يقابله كالامتناع سيد

قوله وذلك لا ينافي تقسيم كلها على تقسيم المدنية فقط ... بعض الفضلاء

اى العدم والامتناع

لانه لما يكونا داخلين فى الامور العامة على هذا التقدير كان البحث عنهما فى المقالة الاولى التى وضعها للامور
العامة خاصة تطفليا فعلى هذا يكون معنى قول المحشى المقالة الاولى آه للمجرد والمادى لا فى بحث مقابلا تهما
تطفليا و يدل على ما ذكرناه قول المحشى سابقا ولاحقا حيث قال سابقا ولم يكن البحث فى مقابلة الامور
العامة و لاحقا ولم يذكرهما المحشى فى المقالة الاولى التى وضعها للامور العامة كما لا يخفى على المتتبع منه

مع ان المشهور فى الامور العامة ان لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التى هى الواجب والجوهر والعرض وتلك الاحوال المختصة مشتركة الوجود ممكنا قائما بذاته او ممكنا متحيزا بنفسه فان الممكن القائم بذاته والمتحيز بنفسه لا يصدق الا على الجوهر مع شموله للمجرد والمادى فيصدق تعريف الامور العامة عليها وليس التعريف جامعا

محى الدين

ان اريد بالشمول للمجرد والمادى شمولهما فى الجملة كما هو الظ وان اريد شموله لهما شمولا لجميع افرادهما خرج عن التعريف الاحوال المشتركة بين القسمين فقط من اقسام الموجود مثل الامكان والمعلولية

فان قلت قد خص المقالة الاولى فى الامور العامة لا العكس اى المحشى فيجوز ان يكون بعض الامور العامة غير مذكور فى المقالة الاولى قلنا ذلك كذلك ان لو لم يذكر بعض الامور العامة اصلا اما اذا ذكر بعض الامور العامة غير المقالة الاولى فيشعر بانه ليس من الامور العامة فينبغى السوال فى ان العلية والمعلولية

محى الدين

العبارة الفصيحة ان يقال ما جعل المحشى بحث الامور العامة من اقسام الالهى وكان الالهى منقسما الى الالهى والفلسفة الاولى التى يبحث فيها عن الامور العامة علم ان المراد من الامور العامة التى ذكر فيها ما يبحث فى قسم عنها

محمد رباعى

ولو اردت الموافقة فعليك باعتبار قيد آخر هكذا الشاملة للمجرد والمادى التى هى متعلق بها غرض علمى منه

تطفليا بناء على انهما مقابلا الوجود والامكان وهما من الامور العامة هذا
ثم هذا التعريف للامور العامة يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة تلك الاحوال للمجرد والمادى ويمكن ان يقال تلك الاحوال داخلة فى
الامور العامة بالمعنى المراد فههنا اذ المراد بالامور العامة ههنا ما لم يفتقر
الى المادة لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه فى الفلسفة الاولى والعلم الكلى على ما مر
آنفا فانه حيث قسم الالهى بالمعنى الاعم الى قسمين الالهى والعلم الكلى ثم ذكر ان
المقالة الاولى فى الامور العامة فهم منه ان المراد ما يبحث عنه فى القسم الثانى
من الالهى وهو الذى سمى بالعلم الكلى ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح للامور العامة
موافقا لما اشتهر فى الكتب الكلامية بقى ههنا شئ وهو ان العلية والمعلولية من
الامور العامة بجميع التفاسير ولم يذكرهما المحشى فى المقالة الاولى التى وضعها للامور
العامة قال الشارح لان جزء المصدق بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا لا يقال
ان اريد بالتصديق ما هو رأى الحكيم من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان النسبة
المصدق به على هذا الرأى هو النسبة والنسبة بسيطة على ما صرح به الجمهور
وان اريد ما هو رأى الامام من التصورات الثلث والحكم فيتوجه ان التصديق
عند الامام لما كان عبارة عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه
بديهيا ولهذا تراه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور لانا نقول
نختار الاول ونقول المصدق به عند هؤلاء وان كان بالحقيقة هو النسبة

اقول هذا الدليل آه هذا نقض اجمالي على الدليل القائل بامتناع تصور الوجود بانه مستلزم للفساد وان الدليل جار مع تخلف المدعى فتأمل

التي اتصفت النفس بها في الواقع كامكانها وجوهريتها وغير ذلك من مالم يكن من الوجدانيات بخلاف ما اذا كانت منها كالملكات النفسانية كالجوع والعطش والالم فان علم النفس بها حضوري لا حصولي والاشتباه في العلم الحضوري لكون المعلوم بنفسه حاضرا في الذهن لا بصورته فلا يلزم اجتماع المثلين

محمد الدبقي

قوله والتزام امتناع اه جواب عن سؤال مقدر كانه لانم بطلان التالي بل امتناع تصور النفس المفهومات التي اتصفت هي بها مذهبي وانا التزم اياه كالوجود فاجاب بقوله والتزام امتناع تصورها مطلقا اي سواء كان وجودا او مفهوما بعيد كذا قرره الاستاد حربوتي

يعني نقض الدليل بالمفهومات التي يتصف بها النفس متحقق دون النقض بعلمه تعالى بذاته وصفاته ق

هذه النقوض انما يتصور ورودها لو كان للباري صفات زائدة على ذاته تعالى وهو خلاف مذهب الحكيم ويتوقف ايضا على تحقق الوجود الذهني وهو خلاف مذهب الجمهور المتكلمين وعلى ان يكون العلم بحصول الصورة وهو مذهب خلاف المتكلمين والامام ايضا فلا وجه لهذه النقوض اصلا

عبد الرحمن

بان يقال هذا الدليل لو تم لدل على امتناع علمه تعالى بذاته وصفاته اذ لو كان عالما بذاته وصفاته يلزم اجتماع المثلين في محل السعة فيلزم اتحادهما

عبد الرحمن

هذا ترق في المناقشة حاصله لو سلم ان علمه تعالى بذاته حصولي لم يرد النقض به ايضا مع تحقق كلامك ورود النقض مع انه لا نقض كما انه لا نقض بعلم النفس بذاتها اذ لو كان حضوريا

محمد الدبقي

اقول الظاهر يعني هذا المحشي التغاير الذهني والخارجي في هذا المقام ولم يكتف بالتغاير بالخارجي والذهني في تحقيق المرام كما اعتنى ذلك قدس سره على ما يتأدى تحقيق الكلام وعلى هذا يكون كلامه جوابا يدفع السؤال بالتمام ولا يتوجه عليه قدح كما لا يخفى على ذوي الافهام عود على التحقيق وقال الظ اه وحاصله ان المعول عليه هو الجواب لكون الاول مدخولا فيه فتأمل عبد الرحمن

كما هو مذهب المحققين ويدل عليه كلامه قدس سره ايضا حيث قال منع المماثلة الماهية الذهنية فتأمل



فقط لكن لما توقف التصديق عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة يطلق المصدق به على مجموع الثلثة كثيرا فلا فائدة في التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو مصدق به ولو بالعرض قوله قدس سره قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس المفهومات المتصفة بها اي ادراكها بالعلم الحصولي والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف واما النقض بعلمه تعالى بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه مفسر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل والظ ان هذا انما يتأتى في العلم الحصولي على ما صرحوا به وعلمه تعالى بذاته وبصفاته حضوري بل النقض بعلمه تعالى بذاته يدل على توهم ان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل واحد على ما صرحوا به ثم اقول الظاهر ان الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه اجاب عنه بجوابين احدهما انه لا يتحقق ههنا مثلان لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية وههنا يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورة المطابقة لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس شخصية وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية صارت فردا شخصيا ذهنيا لماهية الوجود فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل

قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين ضرورة ان النفس موجودة فلو حصل فيها الوجود يلزم ما ذكرنا وجوابه منع مماثلة الماهية الذهنية للوجود الخارجي مع ان الحكم بامتناع التصور وقيل تصوره بديهي وكذا الحكم بكونه بديهيا فلا حاجة الى الاستدلال وقيل بديهي لكن الحكم بالبداهة كسبي فيحتاج الى الاستدلال وقيل كسبي فيحتاج تصوره الى التعريف

هذا النقض اجمالي على الدليل القائل بامتناع تصور الوجود بانه يستلزم الفساد وان الدليل جار مع تخلف المدعى به اي ادراك النفس بادراك المفهومات فتأمل

اقول انما اختار هذا القول المتعلق ابا ها على الحذف بدليل بداهة تصور الوجود لانه في المعنى معارضة لذلك الدليل فيتحقق التأخير فتأمل

بل عند هذا التقرير بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على

ما تقرر في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية النوعية وهذا الجواب انما

يتأتى اذا كان المستدل بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع تصور الوجود

في الواقع على ما هو الظ ولو كان بصدد الجدل والزام من يقول انه بديهي التصور

كالمص بناء على انه سلم كون الوجود المطلق جزءا للخاص فلا وثانيهما ان اللازم

اجتماع الوجود الخارجي اى ما كان النفس به موجودا خارجيا مع الذهني اى الحاصل

في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا

لاستلزامه رفع الاثنينية بينهما وههنا يتحقق الاثنينية والتغاير فلا

يلزم المماثلة التي كان اجتماع المثلين معها محالا هذا ثم اقول من قال بامتناع تصور

الوجود اراد امتناع تصوره بالكنه كما ان من قال ببداهة تصوره اراد بداهته

بالكنه وايضا الدليل المذكور لا يدل على امتناع تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه

لا يتمثل حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن على وجه يصير مرآتا لملاحظة الوجود

يرشدك الى ما ذكرنا لفظ الماهية في قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود فاندفع ما ذكره

بقوله مع ان الحكم آه لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما قوله

قدس سره لانا نقول ليس الكلام في المفهومين فان قلت على تقدير حمل الكلام على

المفهومين لما سقط المنع الثاني فينبغي الحمل عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع

اقوى واظهر كيف يمكن من المستدل دعوى بداهة هذا المفهوم المركب مع

وفيه بحث لان ما سيجئ من دليل كون الوجود مقولا بالتشكيك انما يجري في كون مفهوم

الموجود مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات لا كون الوجود مقولا بالتشكيك

بالنسبة الى الوجودات فان كون الوجود مختلف الحصول بالقياس الى العلة والمعلول

يقتضي ان صدق الوجود على العلة متقدم على صدق الوجود على المعلول فيقال صارت

العلة موجودة فصار المعلول موجودا ولا يقتضي ان صدق الوجود على وجودهما متفاوت

بالتقدم حتى يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا وعلى ما قررنا ظهر

ان قول الشارح لان المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا منه منظور فيه لا يقال

لعل المراد بالوجود ههنا الموجود لانا نقول ح لا يلزم اجتماع المثلين من تصوره فتامل

لعل وجه التأمل انه في ايضا يلزم اجتماع المثلين الوجود الخارجي للنفس والوجود الذهني الموجودة الحال في النفس بالواسطة عبد الكريم

اقول كما ان المنع الاول على هذا الحمل يصير اقوى واظهر كذلك المنع الثاني على الحمل الاخر

بل بالغ زيادة مراتب القوة وكيف يمكن من المستدل دعوى بداهة جزئية

المشكك مما صدق اذ منع الثاني مع اتفاق الخصم على خروجه عن حقيقتها فلا يصلح

هذا الذي ذكره وجها لترجيح ما رجحه عبد الرحمن

لا يقال بان ذلك قد اشير الى دفعه بتسليم بقوله وعلى تقدير صحته الخ فيكف يكون اقوى

مع عدم بقائه قلنا ذلك التسليم كان مبنيا على حمل الكلام على ما يعبر بهما عنه لا على حمله

على المفهومين فاذا رجعت رجع نعم قوله يصير المنع اقوى واظهر يدل على ظهور وروده

على غير هذا المنع الحمل ايضا وفيه بحث منه

لا يسلم بداهة جزئه على انه يتوجه حينئذ ايراد آخر وهو انه لا يلزم من بديهية هذا
المفهوم المركب بداهة جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه فتامل
فيه وقد عرفت ان النزاع في بداهة كنه الوجود قال الشارح لكون عين المتنازع فيه
او مستلزما له اقول يعني ان كان النزاع في الوجود الخاص في الواقع وان كان كلام المصنف
لا يلايمه فهو عين المتنازع فيه وان كان في الوجود المطلق فهو مستلزم له ومشتمل
عليه بناء على ان الوجود المطلق ذاتي للخاص فمن لا يسلم كون المطلق بديهيا كيف
يسلم كون الخاص المشتمل عليه بديهيا وهل هذا الا كما يقال من لا يسلم كون الحيوان
بديهيا ان الانسان بديهي فاراد باستلزامه للمتنازع فيه اشتماله عليه وتوقفه عليه
فلا يرد ان المقدمات مستلزمة للنتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات
بناء على استلزامها للمتنازع فيه قال الشارح او يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء
بديهيا الخ اقول لا يخفى ان التصور في هذا الشق كان بمعنى العلم وتحققه في
ضمن التصديق على ما اشار اليه الشارح فح لا يلزم بديهية تصور الوجود بوجه ما
ايضا فتخصيص الشارح منع البداهة بتصور كنه الوجود وحقيقته كما في الشق اولا
الاول اما بناء على مذهب المصنف في التصديق على ما اختاره الامام او على انه
هذا المنع مندفع بان من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان يحصل
لهم هذا التصديق والتصديق لا يحصل بدون التصور اذ المراد بالبديهي
ما يحصل للكل او صح لمن لا قدرة له على الكسب او على ان هذا المنع مما اشار اليه

اليه عند توجيه اختيارا للفظ التصور على التصديق هذا اذا حمل قوله بل اللازم
على انه للاضراب ولك ان تحمل على انه للترقي ويكون المراد ان اللازم من كون ذلك
التصديق بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه لمن حصل له ذلك التصديق
ولا يلزم غير ذلك اي لا يلزم كونه متصورا بوجه ما ولا يلزم كون ذلك التصور
بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق البديهي كون حكمه غير
محتاج الى النظر في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور قوله قدس سره سواء
كان معلوم الاختصاص او مشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان زوال اعتقاد
الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لانه ح يحصل الجزم بانتفاء المختص به
والجزم بانتفاء بانتفاء المختص به ينافي الجزم بتحقق ما علم اختصاصه به
او شك فيه اذ نتيجة الجزمين الجزم بعدم الاختصاص واما اذا كان زوال
الخصوصية بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه قدس سره لا بالجزم بخصوصية اخرى
فلا يصح لان الجزم بوجود المختص لا ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه
ويمكن تخصيص كلامه قدس سره بتلك الصورة بقرينة ان المصنف لم يتعرض الا لها
على ما سيجيء واراد بالشك مقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظن
بل الوهم ايضا ثم اقول ههنا بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما
هو المشهور فالاحتمال لا ينحصر في الثلثة المذكورة وان لم يعتبر فلا يلزم من
العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك
لان مظنون الاختصاص وموهومه باقيان فاجاب بما ترى

قوله ولقائل ان يقول جوابه ان ذلك السبب يحمل عليه انه ممكن
ويحمل عليه ايضا انه موجود ولا يلاحظ العقل في هذا الحمل تقييد
الوجود بكونه وجود سبب ممكن بل يلاحظ معنى الوجود بدون
هذا القيد كما اذا قيل زيد ضارب فالمحمول هنا ليس هو الضرب
المقيد بكونه ضرب زيد انما الملاحظ هو الضرب من غير
تقييد بما ذكرتم ان الاعتقاد الاول المتعلق
بخصوصية الماهية يزول باعتقاد كونه واجبا
بخلاف الاعتقاد الثاني الذي هو المحمول فيه
الوجود فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود
المحمول على ذلك السبب المتصف
بالامكان لا الاعتقاد الوجود
المحمول المقيد بكونه وجود
ذلك السبب المتصف
بالامكان ولا الوجود المطلق

في الواقع اذ يمكن ان يكون ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال هذا
الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا يتصور
النزاع وان تحقق بالنسبة اليه احد الامرين الاخرين فتتم الملازمة سالما عن
المنع بل نقول لا يتصور هذا الشق بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة اليه
احد القسمين الاخرين فتتم الملازمة عليه قال المحشي ولما صح انقسامه الى الواجب
والممكن وانقسام الممكن الى اقسامه حتى ثبت الاشتراك بين الجميع قال الش
لان المنقسم الى مفهوماته هو المسمى بالعين هذا وان كان مخالفا لما سيجيء
ظاهرا لكنه حق لان التقسيم منحصر في تقسيم الكل الى الاجزاء والكلي الى جزئياته وههنا
لا يتصور الاول فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتأويل الذي ذكره او
مثله هذا لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي ان مثل هذا الاشتراك يجري
في صورة كون الوجود مشتركا لفظيا والحق في الجواب ان يقال على محاذاة ما ذكره
قدس سره في حواشي التجريد ان هذه القسمة صحيحة مع قطع النظر عن اللفظ
والتسمية فتأمل قوله قدس سره فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على
ذلك السبب المتصف بالامكان لا الاعتقاد الوجود المقيد الخ اقول كلامه قدس سره
يدل على ان الشارح جعل المحمول وهو الوجود في الشق الاول مقيدا بخصوصية
الموضوع وليس كذلك بل بناء ايراد الشرح على ملاحظة التقييد في جانب الموضوع
فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا السبب موجود ليس هو سبب ما

قوله ولقائل ان يقول آه وجوابه ان معنى كلام المحشي ان ذلك السبب
يحمل عليه انه ممكن ويحمل عليه ايضا انه موجود ولا يلاحظ العقل
في هذا الحمل تقييد الوجود بكونه وجود سبب ممكن بل يلاحظ معنى
الوجود بدون هذا القيد كما اذا قيل زيد ضارب فان المحمول ههنا
ليس هو الضرب المقيد بكونه ضرب زيد بل انما هو الملاحظة هو
الضرب من غير تقييد بما ذكر ثم ان الاعتقاد الاول المتعلق
بخصوصية الماهية يزول باعتقاد كونه واجبا بخلاف الاعتقاد الثاني
الذي المحمول فيه الوجود فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على
ذلك السبب المتصف بالامكان لا الاعتقاد الوجود المقيد بكونه وجود
ذلك السبب المتصف بالامكان ولا الوجود مطلق السبب وح ينحل
ما ذكره السيد في السؤال

ما لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص المتصف بالامكان فاذا زال الاعتقاد
الامكان وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد ان السبب الممكن موجود
اذ باختلاف العنوان يختلف التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الش
لان الخصوصية هي السبب الخاص المتصف بالامكان حيث جعل الامكان
قيدا للخصوصية التي هي في الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب
المخصوص بخصوصية كونه سببا للممكن المفروض لا بخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل
ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد سبب ذلك الممكن موجودا وهو باق لم يزل و
ثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو يزول فتأمل قال الش لصحة انحصار الشيء في
الموجود والمعدوم اي انحصارا عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة
اجنبية اصلا على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يدعى ان هذا الحصر عقلي مع ان
المثبتين للاحوال ينكرونه وظ انهم من اهل العقل والتمييز وليسوا بلهاء
ولا مجانين اقول سيجيء ان نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ وانهم لم
لم يعنوا بالموجود والمعدوم ما عنى نافيها وذلك لانهم ارادوا بالموجود
الذات التي له الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود فما ليس بذات
يكون واسطة بينهما قوله قدس سره وليس كذلك فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا
فقد زال اعتقاد الخصوصية يريد انا اذا اعتقدنا كون السبب المفروض انه
خصوصية الواجب ممكنا اي خصوصية الممكن فقد زال اعتقاد الخصوصية المفروضة

قوله فالجواب اه هذا الكلام انما يلزم اذا علم ان تلك الخصوصية هي الوجود في نفس الامر لكنا اذا حملنا
على ذلك السبب انه واجب وانه موجود فالمعلوم انه ثم خصوصية عبر عنها بالواجب ومعنى عبر
بالوجود ثم نقول لو كان ذلك المعنى عين تلك الخصوصية لكان زوال تلك الخصوصية عين زوال
اعتقاد ذلك المعنى وليس كذلك فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد الخصوصية ولم يزل
اعتقاد الوجود فعلم ان ما فرضنا ليس بحق ويرجع محصل الكلام الى قولنا زوال اعتقاد الخصوصية
المفروضة انها الوجود فيه مستلزم لزوال اعتقاد الوجود على ذلك التقدير لكن الاول حاصل دون الثاني
فيتم الكلام نعم علم كون الوجود عين الخصوصية يرجع حاصل الدليل الى ما ذكره فلم يتم فظهر مما ذكرناه
جواب المنع الذي اورده المص في الوجود الواجبي ولا يتوهم ان ذلك وما ذكره الش في الممكنات كلاهما
على السند بل هما دفع المنع على تقدير السند اذ اندفاعه على تقدير عدمه ظ
سيد قدس سره

وذلك ظ وليس المعنى ان الخصوصية التى عبر عنها بالواجب يعتقد انها بعينها

ممكنة حتى يرد عليه ان اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم

الواجب الذى عبر عنه الخصوصية بل لا مغايرة لنفس خصوصية الذى هو محل

النزاع **قوله** قدس سره ولا يتوهم ان ذلك وماذكره الشارح كلام على السند مراده

ان المقدمة التى اورد المنع عليها بديهية لا تقبل المنع فى نفسها وليس الباعث

على منعها سوى الشبهة التى اوردها المانع فى مقام السند فالمنع انما يتجه على

تقديره فاذا ابطل اندفع المنع واما اندفاعه على تقدير عدمه فقط لانه منع للمقدمة

للمقدمة البديهية بلا سند وشبهة اصلا ولا يحتاج فيه الى حل الشبهة الموردة

فى مقام السند هذا غاية توجيه الكلام **اقول قال** الشارح اذا كان مختصا بذلك

الامر بحسب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجود معان متعددة

كل منها مختص بمهية لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد

بالمختص يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص

معتقدا وههنا الاختصاص معتقد فتحققت الملازمة ثم باستثناء

نقيض التالى يلزم المقدم وهو المط وليس هذا حاصل الدليل فى ان الوجود لو كان

معلوم الاختصاص لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات لكن

ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس معلوم الاختصاص لانه ليس مخصوصا

بحسب نفس الامر نعم يبقى الكلام فى تحقق الاعتقاد بالاختصاص و قد

علا

انت تعلم ماذكره فى السند انما ينطبق على منع الشرطية لا على منع نفى التالى

وتوضيح ماذكره على ماقرره انا نقول سلمنا انه يجب زوال اعتقاد الوجود

بزوال اعتقاد الخصوصية المطابقة لما فى نفس الامر على تقدير عدم الاشتراك معنى

لكن لا نم نفى التالى لم لا يجوز ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد


الخصوصية بواسطة عدم مطابقة تلك الخصوصية لما فى نفس الامر بان يكون بعض الوجود

قائما بذاته كوجود الواجب فيعتقد له خصوصية غير مطابقة لما فى نفس الامر فلا يجب ح

زوال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بالخصوصيات

لكن لا على ارادة الخصوصيات المطابقة لنفس الامر من الخصوصيات فى التالى بل على ان يراد منها مطلقها كما هو ظ عبارة المستدل

اى نقول لا نم انه يجب زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد شئ من الخصوصيات مطابقة كانت او غير مطابقة ولئن سلمنا انه يجب زوال اعتقاد الوجود اه فلا يتم الشرطية



وقد اشار الى توجيه سيد المحققين في حواشيه حيث قال سواء كان مع

معلوم الاختصاص او مشكوكه فقول الشارح اذا كان مختصا بذلك الامر بحسب

اعتقاده في قوة قولنا اذا كان مختصا بذلك الامر بحسب اعتقاده او كان

الاختصاص مشكوكا فيه الا انه اكتفى بالاول لانه الظ على ما زعم الخصم اذ الخصم و

هو الاشعري كما يقول بان للوجود معان متعددة كذلك يقول بان كلا منها

عين الماهية المختصة ذلك الوجود بها والظ ان من يقول بان وجود الانسان

عين الانسان يقول بان اختصاصه به معلوم لان اختصاص الشيء بنفسه

ضروري وانما قلنا الظ ذلك ولم نقطع به لان اختصاص الشيء بنفسه انما يعلم

ضرورة اذا كان الشيء حين جعله مختصا ومختصا به متصورا بوجه واحد وذلك غير

لازم فليتأمل قال الشارح اما اذا كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فحاصل

حاصل الدليل ح انه لا بد ان يكون شيء من الخصوصيات مطابقة لما في نفس الامر

اي ذلك الوجود المعتقد بها في نفس الامر فيزول اعتقاد ذلك بزوال اعتقادها

لكنا نجد ان اعتقاد جميع يزول ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجود بحاله وبما قررنا

ظهر انه فاهم منع نفي التالي على هذا التقدير مستندا بجواز ان يكون عدم زوال

اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها لنفس

الامر بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقد له خصوصية فلذلك

لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية قال الشارح فيكون الوجود



مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا يخفى ما في هذه الملازمة من النظر اذ لا يلزم
من اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص الوجود بالجوهر وتوجيهه
ما ذكرناه آنفا وبيانه ههنا ان المراد بكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب
اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما اشار اليه قدس سره وقد علمت
وجه الاكتفاء بالاول فلا تغفل **قال المص** لان المقابل للعدم كل ماهية هو وجود
الخاص بها فيه لان حمل العدم على رفع الوجود الخاص خروج عن العرف اذ لو قال
احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض
وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا وصار حاصل الدليل
انا نفهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا و
قيل زيد مثلا اما موجود واما معدوم يجوز العقل ان لا يكون موجودا بهذا
المعنى الذي قصد من معاني لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا بمعنى اخر
واما القول بان طرف الحصر هو كونه موجودا باحدى الوجودات او كونه مسمى
لفظ الوجود فمردود بانا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوحدة ولا
ولا اللفظ والتسمية او غير ذلك فتأمل **قوله** قدس سره وجه اما ان يكون اطلاق
العدم عليها بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما في
هذه العبارة من المساهلة والاصوب ان يقال كاطلاق الوجود على معانيه
قوله قدس سره لتوقفه على استقراء معاني الوجود اقول فيه نظر لان الاستقراء

هذا الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المجهول وتوقف تصور المجهول على امر خارج
لا ينافي كون حصره في طرفي النقيض عقليا اذ الحصر العقلي ما لم يفتقر بعد تصور
الاطراف على مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد بالحصر العقلي ما لم يتوقف على خارج
اصلا وندعي انا نجد حصرا بين الوجود والعدم لا يتوقف على امر خارج عن تصور
الاطراف وفيه تعسف فان قيل لا حاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور المعاني
المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ الوجود فالجواب ان للمستدل ان يقول نجد
الجزم بالانحصار من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يشاكل ذلك ولا يذهب عليك
انه حينئذ يندفع المنع الذي ذكره المص على بطلان تالي الشرطية الاولى وتالي الشرطية
الثالثة فتأمل لا يقال هذا الكلام منه قدس سره ينافي ما قرره في الحاشية التي ذكر
فيها تفصيل المقام حيث قال ان تردد بين واحد من الموجودات لا بعينه وبين
العدمات بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات او لا يكون
موجودا بشيء منها فكذلك قطعا لان ما ذكره في تلك الحاشية يكون معترضا على الشارح
فلا منافاة **قوله قال الشارح** واما قوله والاولى في حمله ما ذكرنا في توجيه كلام المص
اقول لكن بينهما فرق من وجهين احدهما في ان توجيه الشارح الاستفسار عن عدم
الانقسام هل هو صفة المعنى او اللفظ وفي توجيه العلامة الاستفسار عن الوجود
وثانيهما ان المقسم في توجيه الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه وفي توجيه
كلام العلامة ما يطلق عليه لفظ الوجود واياه عنى بقوله ما عليه الوجود وقد

وأما قوله والاولى الخ فكأن التوجيه المذكور منشأه
اطلاق المتن وهو قوله والا اى وان لم يكن مشتركا
مطلقا اى لا لفظا ولا معنى لانه نفى لقوله وهو مشترك
اى فى الجملة وهو توهم محض ظاهر بطلانه سند

عرفت اندفاع المنع فتأمل قوله قدس سره وكان التوجيه المذكور منشأه اطلاق
المتن قيل كلا سوف تعلمونه فيه نظر بل مقصود العلامة من الوجود الذى ليس
مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظى اذ لا شك ان المعنى المخصوص بزيد مثلا الذى هو عبارة عن وجوده
على تقدير الاشتراك اللفظى ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو ظ اذ المشترك
اللفظى هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا التقدير
لا يوجد الا فى زيد ومن الوجود الذى ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود
وحاصل كلامه انا لا نم تقسيم الوجود ان اردت بالوجود المعنى المخصوص بموجود
موجود على تقدير الاشتراك اللفظى ومسلم ان اردت به لفظ الوجود اى
مسلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود الواجب والممكن صحيح بمعنى ان اللفظ
اما لهذا المعنى او لذلك لكن لا يلزم منه نفى ما ادعيت نفيه لان اللازم على
تقدير الاشتراك اللفظى عدم صحة انقسام المعنى المخصوص الذى ليس مشتركا
لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفى والمنفى غير لازم فالترديد فى بطلان
التالى لا فى مقدم الشرطية على ما حمله السيد قدس سره انتهى اقول اذا كان
المراد من الوجود الذى لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ما فسره به وهو
المعنى المخصوص بموجود موجود ومن الوجود الذى ليس مشتركا معنى بل لفظا
وهو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به فلا يتوجه الـ

قاضى زاده

النظر الذى اورده العلامة على التوجيه الاول وبيانه ان اللازم عدم
صحة انقسام الوجود الذى لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا
لفظا ولا معنى اذ ظ ان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظى عدم صحة
انقسام الوجود المخصوص بموجود موجود اى عدم صحة انقسام
معانى لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك اللفظى وعدم الاشتراك
المعنوى لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود وذلك ظ بل هذا يجعل التوجيه
الاول للعلامة راجعا الى الثانى مع انه حكم بورود النظر عليه وعدم وروده
على الثانى فالصواب ان يقال المراد بالوجود الذى لم يكن مشتركا معنى ولا لفظا
المعنى المخصوص بموجود موجود اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينهما وظ
ان تحقق ذلك غير مترتب على مجرد نفى الاشتراك المعنوى بل اللازم على
ذلك التقدير هو تحقق المعانى الغير المشتركة فى معنى الوجود والمترتب عليه
هو عدم صحة انقسامها فورد عليه النظر ولما كان لزوم ذلك انما يكون له
وجه اذا لم يكن الوجود مشتركا معنويا ولا لفظيا اذ حينئذ يتحقق ذلك المعنى
ويتفرع على الغرض المذكور وجه قدس سره كلامه بانه توهم من اطلاق المتن
الاشتراك مطلقا اى فى الجملة واللازم على تقدير نقيضها هو تحقق الوجود
الذى لم يكن مشتركا اصلا لا معنى ولا لفظا ولما كان سبيل الظن او التجويز
كانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع جعله تاليا عليه فهذا القائل لم يتفطن

قاضى زاده

بمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا بما هو الباعث له قدس سره
على التوجيه الذى فعله فهذا خبط فى خبط ونعم ما قال كلا سوف تعلمون ثم
كلا سوف تعلمون قوله قدس سره والثانى اشهر فيه تأمل ويمكن ان يقال
ان المتكلمين نازعوا الحكماء فى تفسير لفظ الموجود والمعدوم ولم ينازعوا
فى تفسير الكائن ففسروا الاول بالثانى قوله قدس سره وما اورده تنبيها
الخ اذ لا بد من كون المنبه اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى محل تأمل
اللهم الا ان يقال بزعم الخصم قوله قال الشارح ولقائل ان يقول سلمنا البين مفهوما
تسليم ما قاله المص بل مراده ان المسلم ما هو اعم منه وهو اشتراك الموجودات
فى الكون اعم من ان يكون فى لفظه او فى معناه واما كونها مشتركا فى معناه
فغير مسلم وبما قررنا يندفع ما يتوهم ههنا من ان دعوى المص وهو
اشتراك الموجودات فى المفهوم من الكون فى الاعيان لان اطلاق هذا
اللفظ فقط وعبارته صريح فيه حيث قال ان الموجودات مشتركة فى
هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك المقدمة ان قبل المنع اذ بعد تسليم
ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الكون فى الاعيان عليها لا يدل على
انه معنى واحد مشترك بينها لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد بان يكون
كاطلاق العين على معانيه وهو بين قال الشارح وهو اى الوجود المطلق
خارجيا كان او ذهنيا لا يذهب عليك ان قوله اى الوجود المطلق صريح

فى ان المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا
كان او ذهنيا يتبادر منه مطلق الوجود فلا يلايم اجزاء كلامه ويمكن ان
يكون وجه النظر الذى اورده الشارح هذا توجيه كلام العلامة ان المراد الوجود
المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان او ذهنيا بيان لا طلاق
وشموله حاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم لو كان المراد زيادة هذا
المفهوم المشترك الكلى فالتقييد يكون مستدركا لان هذا المفهوم زائد
فى الواجب ايضا ويحتمل ان يكون هو وجه النظر واعلم ان ما ذكره قدس سره
من وجوه النظر الثلثة مبنى على حمل كلام العلامة على ان المراد مطلق الوجود
كما يظهر بالتأمل فى عباراته وما ذكره فى الجواب عن الوجه الثانى بل عن
الثالث ايضا مبنى على ان المراد مطلق الوجود ففى كلامه قدس سره اضطراب
ويمكن ان يقال قد حمل قدس سره كلام العلامة فى جواب الاول على الوجود
المطلق كما عرفت من توجيه كلام العلامة اشارة الى تخطئته التأمل فى
حمل الوجود على مطلق الوجود وفى الجواب عن الوجه الثانى والثالث اجاب
بطريق التنزل وتسليم ان المراد مطلق الوجود فتأمل وبما قررنا ان كلا
قدس سره فى جواب الوجه الاول من النظر مبنى على حمل الوجود المطلق على معناه
المتبادر لا مطلق الوجود يندفع ما قيل من ان الوجود المقيد بالخارج اذا
كان مذكورا لا المقيد بهذا والمقيد بقيد آخر لان هذا انما يرد لو اريد مطلق

الوجود بمعنى الوجود الخارجي والذهني معا هذا والحق ان تقييد الماهية بالممكنة
قرينة ظاهرة على انه اراد مطلق الوجود اي الوجودات الخارجية والوجودات الذ
وكلام الشارح حيث قال هذا لا يتأتى في الوجود الذهني الذي مبنى عليه ايضا وليس
المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم الوجود الخارجي ولا مفهوم الوجود الذهني
الذهني لزيادتهما في الجميع حتى الواجب وبما ذكرنا ان قول الشارح لا يقال هذا لا يتأتى
في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره صريح في ان
الشارح حمل الكلام على ان المدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني لا المعنى المطلق
الشامل لهما يندفع ما يتوهم من ان ادراج الشارح الوجود الذهني في الدليل ليس لان الخارجي
المقصود اثبات كونه زائدا بل ليثبت به زيادة الوجود المطلق المشترك على ان كذا
زيادة الوجود الذهني لا يثبت به زيادة المطلق لجواز كون المطلق ذاتيا و
المقيد عرضيا ثم ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو
عينه فلو جعل الدعوى زيادة الوجودات الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الخصم
لكان اظهر في رد دعوى الخصم لحمل الدعوى على زيادة الوجودات الخارجية غير
بعيد بل قد نقل عن السيد المحقق ههنا حاشية لتوجيه النظر يدل عليه حيث
قال الظاهر وجه النظر ان الخلاف انما هو في الوجود الخارجي لا المطلق اذ لا نزاع لهم
في زيادة المطلق وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في مواضع اخر انتهى فيندفع
ان المدعى زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند المحققين فتأمل

فتأمل هذا وزيادة انه اراد مطلق الوجود اي الوجودات الخارجية و
الوجودات الذهنية وكلام الشارح حيث قال هذا لا يتأتى في الوجود الذهني
الخ ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم الوجود الخا
ومفهوم الوجود الذهني لزيادتهما في الجميع حتى الواجب قال الشارح لا يقال
هذا لا يتأتى في الوجود اقول لما كان السائل هو المجيب ينبغي حمل السؤال
على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب
بالمنع مقابلة المنع بالمنع فينبغي توجيهه بانه ادعى عدم تأتي بطلان اللازم
في الوجود الذهني واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره
والتصور هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤال انما يتوجه بعد
تغيير كلام المص واصلاحه بما ذكره العلامة اقول ما ذكر المعترض من الدليل
يرجع الى مقدمتين احديهما ان التصور هو الوجود الذهني وثانيهما ان تصور
الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور وجواب الشارح منع المقدمة الثانية
بما اشتهر بينهم ان العلم لا يستلزم العلم بذلك العلم وانت خبير بان
ذلك انما يكون في صورة عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا
كان صورة الشيء حاصلة في نفوسنا نعلم انها حاصلة لنا وذلك الشيء
متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى وهو المستفاد من النقض الذي
اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور الاشياء بل كون التصور

هو الوجود في الذهن فتأمل قوله قد سبق لانا نتعقل المثلث مع نتعقل وجوده
يمكن ان يجاب عن قبل المحشي بانه اراد بالتعقل التصور المطلق وكان تحققه في ضمن
التصديق ويرجع حاصل الدليل الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها لكان
التصديق بثبوت الماهية لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها او مستلزما
والتالي بط اه لكنه تكلف قوله قد سبق حاصل الاعتراض ما اورده بعض الفضلاء
اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها
لزم من تعقل الماهية تعقل الوجود والتالي بط لانا نتعقل الماهية ونغفل
عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها لم يكن الشك
في ثبوت الوجود للماهية والتالي بط لانا نتعقل المثلث مع الشك في وجوده وحاصل
الاعتراض ان المحشي خلط احد الدليلين بالاخر فان ماذكره من الملازمة هو ملازمة
الدليل الاول وماذكره في بيان بطلان التالي بيان لبطلان التالي الثاني ثم اشار
الى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي الاول سلم الدليل عن الاضطراب فما ذكره في
بيان بطلان التالي ام اذ هو في مرتبة الدعوى فما قررنا ظهر ان اعتراض العلامة
لا يرجع الى ماذكره بعض الفضلاء من عدم اتحاد الوسط المبني على حمل الدليل على
القياس الاقتراني كيف وكلام المحشي صريح في الاستثنائي فلا يمكن توهم الاقتراني
منه فان قيل يمكن توجيه كلام المحشي على وجه يندفع عنه ما اورده العلامة
من الخلط بانه اذا تعقل الماهية وشك في وجودها فلا يكون تعقل الما

الماهية عين التعقل الوجود او مستلزما له اما الاول فظ ضرورة ان العينية
ينافي الشك في ثبوت احدهما للاخر واما الثاني فلان البين بالمعنى الاخص
مستلزم للبين بالمعنى الاعم وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم قلت قد حقق
قدس سره ان اخصية البين باحد المعنيين بالنسبة الى الاخر انما تظهر اذا زيد
في تعريف الاخص قيد اخر وهو ان تصور احدهما يستلزم الجزم باللزوم اه
او فسر بان تصور الملزوم مستلزم للجزم المذكور فتأمل قال الشارح والاولى
ان يقال لانا نحمل المثلث على المتصور انما قال اولى ولم يقل فالصواب لانه
يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين على التصديق وح يرجع الى ماذكره
من الوجه الاول لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق انما يتعارف لو تعلق
التعقل بالقضية كما يقال تعقلت زيد قائم واما على تقدير تعلقه بالمفرد الحرفي
فحمله على التصديق بعيد غاية البعد قال الاولى ان يقال اشارة الى انه يمكن
توجيه كلام المحشي على وجه يكون عين ماذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل
تقريره الاولى لانا نحمل المثلث على المتصور ونصدق به ولا نحمل الوجود عليه
ولا نصدق به بل فيه نشك هذا تقريره على وجه يمكن تطبيق عبارة المحشي عليه
على ما اشرنا اليه انفا ويكون مشتملا على حديث الشك والعلم ويمكن
تقريره بوجه وهو ان الوجود غير محمول على المتصور في نفس الامر ومحمول عليه
الماهية فيها وهذا مبني على احد الامرين اما بتخصيص الوجود بالخارجي او

اي صحة هذا التقرير والسلام عن المنع

او بجعل الوجود بالمعنى المصدرى واما الاول فصحيح على ان نقد بريكا بظهر
بالتأمل قيل ويمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يقال
انا نعقل المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده والمشكوك ليس نفس غير
المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود نفس المثلث ولا داخلا فيه اقول ان
اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية فمسلم لكن نفس الوجود
ايضا غير قابل لتعلق الشك به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق به التصديق
وهو النسبة التامة الخبرية وان اراد من غير شك في ثبوته للمتصوف فكان
بعينه ما ذكره الشارح وتوجيه كلام المحشى به مبنى على حمل التعقل في الموضعين على
معنى التصديق فلا يصح قوله نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المحشى
يجب ان يراد به تارة التصور وتارة التصديق آه قال الشارح والنزاع فيه
الظاهر ان الشارح اراد ان اللازم من كون احد الامرين محمولا دون الآخر تغايرهما
في الذهن اى بحسب المفهوم لان المراد من المحمول هو المفهوم لا بحسب
الخارج بمعنى انهما متمايزان بحسب الخارج فان زيدا اذا اتصف بصفة
العمى وصفة الجهل فاذا تصورناه بالجهل نقول الجهل محمول على المتصور والعمى
غير محمول عليه فح يلزم الامغايرة مفهوم الجهل لمفهوم العمى في الذهن لا انهما
متغايران في الخارج بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج يتميز بها عن
كل واحد منهما عن الآخر بل سائر الاعتبارات لا تمايز بينهما بحسب

الخارج وكذا لا تمايز بينها وبين موصوف بها بحسب ايضا لان ذلك يقتضى
ان يكون لكل منهما هوية ثابتة بحسبه عن الآخر والاعتبارى ليس كذلك
وهذا الكلام من الشارح مبنى على ما قيل في توجيه كلام الاشاعرة وكان
مذكورا في الشرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا بقولهم وجود
كل شئ عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اى
ليس في الخارج شئ هو الماهية وآخر هو الوجود القائم به قياما خارجيا
كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك هذه عبارة
ولما كان النزاع ح يصير لفظيا صرفا وكان من المستبعد جدا ان يكون
النزاع بين علماء الاعلام لفظيا ولم يفهموا ذلك الى هذا الآن قال قدس سره
الظ ان النزاع في كونه زائدا آه قيل يمكن توجيه كلام الشارح بوجه لا يرد عليه
هذا الايراد بان يقال مراده هو انه لا يلزم من حمل المثلث على المتصور دون
الوجود الا المغايرة بينهما بمجرد الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون مراده
بالخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع في كلامهم
ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادة في نفس الامر لا بمجرد اعتبار الذهن
اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على امر دون الآخر الا المغايرة الاعتبارية
لا المغايرة بالذات فلان الحيوان اذا اخذ لا بشرط شئ يكون محمولا على
الانسان واذا اخذ بشرط لا شئ يكون جزء غير محمول فالشئ الواحد بالذات

بلكن ان يكون محمولا باعتبار وباعتبار اخر غير محمول واما ان المراد بالزيادة
هو الزيادة في نفس الامر فمحفوظ وقد صرح قدس سره اقول الوجود غير محمول
على المتصور اصلا اى بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فعلم ان
المغايرة بينه وبين الماهية مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط قال المحشي
والا لما كان ضم الخ اراد بالضم ضم الوجود الى الماهية على سبيل ضم المحمول الى الموضوع
وصار الحاصل انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها بمعنى انه يكون الموجود
بنفس الماهية او بجزء منها لم يكن حمل الوجود عليها مانعا من صدق ما هو
صادق عليها وليس كذلك اذ قابلية الوجود والعدم بمعنى امكانهما يصدق
على السواد مثلا وحمل الوجود عليه مانع من الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت
الشيء لنفسه وثبوت الجزء لكله ضروري سواء كان محمولا او خارجيا اذ الاول
ثابت له محمول عليه مواطاة والثاني محمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت
الوجود ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا لا يرد ما اورده صاحب الحواشي ولا
ما اورده الشارح كما لا يخفى قيل والحق ان مقصود المستدل ليس ان كل ما يصدق
على امر يصدق على المركب منه ومن نفسه ومنه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح
غير مفيد على تقدير تسليمه اذ لا شك ان معنى قولنا السواد الموجود كذا ليس
ان المركب من السواد والوجود كذا وهو بين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا
امرا بعنوان وحكمنا عليه بحكم ايجابي صادق عليه في نفس الامر ثم قيدنا

المعنون بذلك العنوان بنفس ذلك العنوان او بجزئه اى لاحظنا الموضوع
مرة اخرى بذلك العنوان او بجزئه مرة اخرى لا يختلف هذا الحكم اذ التفاوت
في الصورتين في الملاحظة مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق
الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذي هو
الناطق كذا ضرورة ان لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكرر في تبديل
الاحكام الصادقة على ذلك الشيء في نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان
الناطق المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ كونه ناطقا مرتين
لا على الحيوان الناطق الناطق مرتين حتى يجوز ان يخالف هذا الحكم على
الحيوان الناطق فتدبر فان فيه شيئا من الدقة اقول لا يخفى على احد انه اذا
صدق على السواد انه قابل للوجود والعدم فملاحظته بعنوان الموجودية
لا يمنع من هذا الصدق كما اعترف به فحق وان صح الملازمة لكن لا يظهر بطلان
التالي ثم قال فان قلت تقييد الشيء بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين
احدهما تقييده بما هو هو بان يقال مثلا الانسان الانسان كذا والانسان
الحيوان كذا وسلم ان التقييد بهذا الوجه لا يصير منشأ لاختلاف الحكم
وثانيهما تقييده بما به هو ذو هو ولا ريب في ان الحكم على الشيء قد
يخالف الحكم عليه اذا قيد هو بانه ذو هو لان المفهوم من ذو هو غير
المفهوم من هو هو فهو بالحقيقة تقييد للشيء بغيره اليس قولنا الوجود

~~ولا ريب في ان الحكم على الشيء قد يخالف الحكم~~

الخارجي عارض للماهيات صادقا مع كذب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود
في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد او داخلا فيه
لا يكون في قولنا السواد الموجود كذا تقييد للشيء بنفسه او بجزئه بما هو بل بما
هو ذو وجود فان كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود قلنا هذا مدفوع لا
بان المراد من الوجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود فقط في قولنا السواد الموجود كذا
لو كان الموجود عين السواد او داخلا فيه لكان تقييدا للشيء بنفسه او بجزئه بما هو
فانه مدفوع بان النزاع في ان الموجود زائد في الماهيات ام لا لا يتصور الا في
المفهوم من الموجود لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود هو عين
الماهيات بلا شبهة ولا مجال للتنازع والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود
بالموجود ايضا يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم الموجود
حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من الموجود الذي هو هذا المفهوم
كذا او يكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا وحينئذ لا يختلف الحكم على الموجود قبل
التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون
معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود الذي فرد من الموجود كذا ولا شك ان
الحكم على مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم قد يخالف الحكم على ذلك المفهوم من
حيث انه فرد لنفسه فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق عليه
بعض الاحكام الايجابية ككونه من المعقولات وكونه من الامور العامة وغيرها

الثانية

١٥

ذلك ومن حيث كونه فردا للموجود الخارجي لا يصدق عليه شيء من الاحكام الايجابية
لامتناع تحققه في الاعيان وللسترة في ان المراد بالموجود في قولنا السواد الموجود
كذا هو المعنى الثاني اي الذي هو فرد الموجود كذا فكون الحكم عليه مخالفا للحكم على
السواد من غير تقييد بالموجود لا يفيد المغايرة بل لان كون السواد موجودا
ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديته باعتبار امر زائد على ذاته
عارض له وهو كونه ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة المقصود من كون
الوجود زائدا على الماهيات ليس الا ان موجودية الشيء ليس باعتبار كونه وجودا
بل باعتبار كونه ذا الوجود ومعروض الوجود اعم من ان يكون الوجود غيره او عينه
كما في وجود الوجود لعروضه لنفسه هكذا حقق هذا الكلام ليمكنك دفع كثير
من الشبه الواردة في هذا المقام اقول سننبهك الى هذا الكلام فيما بعد و
سنتكلم عليه هناك قال المصنف والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول
ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فعدم صدق ذلك
المفهوم عليه بناء على ان هذا المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس
السواد المضموم اليه الوجود فعدم الصدق مبني على ان المضموم اليه
غير قابل للوجود للعدم الا ان يراد الانضمام على سبيل التقييد بان
القيد خارجا والتقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا قابل للوجود
قال الشارح فانه قابل للوجود المضموم اليه والعدم فقيل فيه اعتراف بزيادة

الوجود فان السواد ان كان قابلا للوجود يكون موجوديته باعتبار قبول الوجود
لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه
يكون موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار امر زائد على ذاته
لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه وكل ما يجوز
عدمه فاعتبار وجوده امر زائد على ذاته لا عين ذاته الواجب عندهم معنى
سوى الموجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله ولتحقق الامكان
والايراد عليه بان الامكان عبارة عن تساوى نسبة الوجود والعدم اشتقاقا
الى الشيء وكون الشيء عين الوجود لا ينافى تساوى نسبة الوجود والعدم اليه
اشتقاقا لجواز ان يكون نسبة ثبوت الشيء وسلبه الى نفسه اشتقاقا
متساويين فان الوجود المطلق كونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو نفسه
او معدوما بالعدم الذي هو سلبه ممكن له بالذات والجواب عنه بان المراد من
الوجود هو الموجود فضعفهما غير مخفي عليك ان كنت مصدقا بما ارسلنا
اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام اقول الايراد للشارح الجديد
للتجريد فالجواب للاستاد المحقق والايراد الذي ذكره محققه لما اورده الفاضل
اللاري في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه ان النزاع في كون الوجود عينا
او زائدا يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود بذاته او بعروض الوجود له
لانه عين مفهوم الوجود كيف وكون السواد عين مفهوم الموجود كمفهوم

كمفهوم الوجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير واجب الوجود ويخرج
عن الامكان بذلك وهذا القائل قد اشتغل عنه وليس مراد الاستاد من كون المراد
بالوجود الموجود ان النزاع في ان مفهوم الموجود او ما صدق عليه عين الماهية
بل ان الماهية هل هي موجودة بعينية الوجود او بزيادته كيف وكون المراد من
عينية الوجود عينية الوجود في الواجب ومما ذهب اليه السيد السند وشنع
عليه الاستاد وحقق ان المراد عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات
لا بامر مغاير لها وهذا من تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا
لمن تأمل فيه واجاد للمتحير فهم بابهام العبارات قال فلو كان من
مستعدة للوجود والعدم آه لو اكتفى بقابلية الوجود لاندفع ذلك
ثم يجاب بالمناقشة التي اشار اليها قدس سره فتأمل وانت تعلم انه
لو فصل الصادق عليها بلوازم الماهية اندفع المناقشة قوله قدس سره الد
الدليلان المذكوران اولا الخ قيل اقول يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان
على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا معنويا بل هما يدلان
على زيادة الوجود مطلقا سواء كان مشتركا لفظيا او معنويا بخلاف الدليل
الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجود معنى قوله قدس سره
بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظي لا افراد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان اتمام الدليل على

زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات وجودا هو
الوجود المطلق وراء حصصه ودونه خرط القتاد ثم اقول وفي قوله ويمكن
تتميمه بحث لان ما ذكره ليس تتميما للدليل المذكور بل دليل آخر برأسه يدل
على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات كما ان الدليل المذكور في المتن يدل على نفي
جزئيته لها ومثل ذلك لا يسمى تتميما اقول المورد هو الشارح الجديد للتجريد
وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد
وعبارته ثمه صريحة في ان المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق و
حيث قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين
جميع الموجودات او وجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان
الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص
زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها و لم
يثبت بل الحق انه عرضي لافراده واما المناقشة التي سماها بحثا فجوابها
انه ليس قدس سره في صدد كلام توجيه المتن وبيان انه واف بالمقصود و توجيه كلام بيانه
هو الزيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شيء آخر اليه وتتميمه او تعميمه
على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي اورده
قال الشارح اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية من
سائر الذاتيات اثبات الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظ

ظ لجواز ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود ايضا
اعم منه وايضا اثبات اعميته موقوف على كونه من الاجزاء المحمولة وهو
ممنوع والحق ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب
كل ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير احتياج الى اثبات
اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات الفصول الممتنع وذلك بان يقال لو كان
الوجود جزءا لكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء آخر موجود ضرورة
امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء آخر وهكذا الى غير
النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم انه لا يجوز
تركب الماهية نوعية كانت او جنسية من امرين متساويين اذ ح لا بد
من تحقق اعم الذاتيات فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات
او يقال هذا من قبيل التنبيه بالحذف على المحذوف بناء على ان المراد باعم الذاتيات
ما لا ذاتي اعم منه وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات وغيرها
والثاني اولى لانه لو بنى الشارح الكلام عليه لينبغي ان لا يورد على العلامة ما اورده
حيث قال وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزءا آه على ما سنقف عليه ثم لو كان
الكلام في الوجود اندفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدره بالحق
مذكور في شرح الجديد للتجريد وسيجيء الايماء اليه في آخر البحث فتدبر
قدس سره لا يقال لا حاجة الى قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك الخ

قيل اقول يعجبني هذا الايراد اذ قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك

بيان لقوله اذ لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية الوجود وتوجيه

كلام هو ان الوجود اعم الذاتيات اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة اعم منه

لان الوجود مشترك بين سائر الموجودات وغاية ما يتصور من الاشتراك

هو هذا فلا يكون شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان ايراد قوله

ذلك لبيان اعمية الوجود فاي سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية يستلزم

الاشتراك فلا حاجة الى ذكره ولست افهم انه قدس سره عما حمل عليه قوله

فاورد عليه ما اورده اقول لا يعجبني هذا الايراد اذ الشارح حيث فصل قول

المص المشتركة عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء علة للاشتراك كما ان قوله

اذ لا ذاتي اعم منه جعل علة لقول المص اعم الذاتيات والحاصل ان المدعى

مركب من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علله بقوله اذ لا ذاتي

اعم منه وثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة وعلله بقوله بناء ولا يخفى

ورود السؤال وقوته **قوله** قدس سره لانا نقول الاعمية تقتضي الصدق بدون

الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي اقول فيه نظر اذ العموم والخصوص

صفة المفهوم حقيقة وانما يتصف اللفظ بهما بالعرض فاذا لم يكن هناك مفهوم

مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم المشترك هو ما

يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك

المقصود من هذا الكلام لانا نقول يبقى السؤال بانه لم لا يراد بعموم الوجود ما

هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ

بالعموم بناء على الكثرية معانيه بالنسبة الى لفظ كان معناه اقل الا ان يقال مقصوده

قدس سره ان هذا القيد لدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى الكثير

فتدبر **قال الشارح** فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية مترتبة اقول قيل

انه بط لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب

فاذا انتفى انتفى المركب والكثيرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد

واعترض عليه بان تركيب العقل عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب

الخارجي كما يقال ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون

تحليليا محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر

ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل

في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن

فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا **اقول** وحاصل ان المركب من

الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند

حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع ان يمنع

كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم البرهان فان القدر

الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما

ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لابد فيها من الواحد العددى لامن الواحد
الحقيقى لجواز اشتمالها على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان
لابد فيها من الواحد العددى ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا
ويجوز ان يكون لكل من تلك الاحاد ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد
وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض
وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشىء
متأخرة عن ذلك الشىء اذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن امرا فى ذلك الشىء
فحصل به جزء مثلا المقدار المتصل فى ذاته ليس له جزء الا بعد القطع والكسر والفرض
وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صريح فى ان وجود الجزء بالفعل موقوف
على التحليل حيث قال وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان
وجود الشىء لا يكون متأخرا عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالجملة
المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن
اجزاءه وحصول الاجزاء له بالفعل ليس الا بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء
التحليلية واما الثانى فلان الشىء اذا كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء
ايضا يكون مشتملا على الاخر وهكذا الى غير النهاية فيكون هناك كثرة باعتبار
تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون
مشتملا على الاجزاء بالفعل والا لم يكن فرض واحد واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا

اشتمالا على احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هى ان الكثرة التى
يكون باعتبار اجزاء الشىء لا يكون ذلك الشىء واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشرة
بيوت يكون هناك كثرة متألفة من عشرة احاد ويكون واحدها بيتا واحدا
واذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون هناك كثرة متألفة من مائة
احاد وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من البيوت بل يكون واحدها
جزءا من عشرة اجزاء فى بيت واحد وهو ظ فاذا قررت هذا فنقول الكثرة التى
كلامنا فيه لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ لا يجوز ان
يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء لانه لو كان له جزء لكان تلك
الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت من ان الكثرة اذا
كانت باعتبار اجزاء الشىء لا يكون ذلك الشىء واحدا منها فتأمل تفهم اقول
الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل موجود فى الخارج بوجود الكل من حيث الذات
وتأخرها عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذ لم يتحقق المادة والصورة
الخارجية والا فمع ضمها متقدما ان خارجا لا ذهنا ومن قال بجزئية الوجود لا يقول
بان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد
عرفت ان ذاته غير متأخر بل قد يتقدم واما الايراد الاخر فجوابه ان الاستاد
المحقق منع كون البسيط الحقيقى مبداء المركب واراد بالبسيط الحقيقى ما لا يكون
له اجزاء بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء ايضا وظ ان ما ذكره على تقدير صحته

انما يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اى جزء لا ينقسم بالفعل
واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحدا لا ينافى
امكان تحليله الى اجزاء وما مهد من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار
اجزاء الشىء لا يكون ذلك الشىء واحدا منها مسلم لكن لا يفيد فى هذا الموضع
اذ الكلام فى ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن كثيرا من الاجزاء
حقيقة والكثرة فيه انما يكون ح بالقوة وما يحلل منه يكون واحدا حقيقة ولا يكون
كثيرا حقيقة لكن يقبل التحليل والكثرة ففيما ذكره خلط بين ما بالقوة وبين ما
بالفعل فتأمل قال الشـ هذا اذا كان المدعى الى قيل اقول التحقيق يقتضى تعكيس
الامر اذ المدعى لو كان ان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات لتم الدليل لان نقيضه
هو ان يكون جزءا لجميع الماهيات لا يرد النظر المذكور وهو ظ ولو كان المدعى ان
الوجود ليس جزءا لبعض الماهيات لكان نقيضه بان يكون جزءا لبعضها فلا يتم
الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود جزءا لبعض الماهيات دخوله فى الفصول الموجودة
فى تلك الماهيات اقول هذا من العجايب اذ كلام العلامة صريح فى ان المراد من
قوله ليس جزءا لجميع الماهيات السلب الكلى ونقيضه الايجاب الجزئى فلا يتم مراد
الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية
وكذا قوله انه ليس جزءا لبعضها صريح فى السلب الجزئى فكان نقيضه الايجاب
الكلى فيتم الدليل وذلك ظ من مختصرات كتب الميزان فضلا عن المطولات قال الشـ اما

اما لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لتم الدليل وذلك لان نقيضه انه جزء
للجميع ولو كان جزءا للجميع من الفصول لزم ما لزم واقول فى هذا الكلام تأمل لان
هذا الكلام على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل القول بان
مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف وهو يلزم انحصار المفهوم
فى الوجود فتأمل فيه بل النزاع فى كون الوجود ليس زائدا فى الماهيات النوعية او
والجنسية بل اطلاق لفظ الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل
بل كل مفهوم ماهية نوعية بالقياس الى حصصه قال الشـ يحتمل ان يكون صدق نقيضه
الى قيل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو ان يكون الوجود داخلا فى الجميع لا ان يكون
داخلا فى بعض اذ لا تناقض فى قولنا الوجود ليس داخلا فى جميع الماهيات بل هو داخل
فى بعضها فتدبر اقول قد عرفت انت ايضا ما عليه قال الشـ وفى قوله لو كان المدعى
انه ليس جزءا الى اقول لعل كلام العلامة معناه ان الدليل تام على هذا التقدير اى على
تقدير تسليم الاشتراك بقضية باقى المقدمات وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء
على ما هو المشهور من نفى تركب الماهية من امرين متساويين فتأمل وفى قوله
قدس سره ولا شك ان هذا بحسب اللفظ لا يتم ايضا اشارة الى ان مراد الشـ انما
الدليل المذكور فى المتن بان يحمل الجنس على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز
وكان هذا الكلام توجيها لما فى المتن لا اشكاله وايراد دليل آخر من عند نفسه كما هو
المتبادر من الشرح فى بادى النظر قال الشـ قدس سره لا حاجة فى اثبات التركيب

فان قلت فاصل منع الاول عدم لزوم التقويم بالفصل لعدم التركيب والجزئية قلنا ظ عدم لزوم التقويم بالفصل لاجل عدم لزوم التركيب والجزئية فلا منافات تعلم تأمل

الى اثبات الفصل هنا بناء على ما مرّ من قول الشارح عند قول المصنف ولانه لو كان
داخلا فيها اى في الماهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه
قوله بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم وقوله
قدس سره في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود
مبني على ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنة ولا يلزم الاستدراك حينئذ بل المنع
فقط ولهذا قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك محذور بل المحذور هو
لزوم الاستدراك **قوله** قدس سره وتوجيه كلام العلامة آه لما كان ظ كلام
العلامة انه بعد تسليم كون الوجود جنسا منع التركيب وكونه جزءا وهذا
ظ الفساد اشار الى توجيهه **قوله** قدس سره لا يخفى ان عدم عروض الوجود
للماهيات آه اقول كلام الشارح مبني على حمل الماهيات في قول العلامة غير
عارض لشيء من الماهيات على الماهيات الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه
مع ان اطلاق لفظ الماهية على الواجب غير متعارف عندهم وتقييد الماهيات
بالممكنة ههنا تصريح بما علم ضمنا من كلامه وكون الوجود غير عارض لشيء
من الماهيات الممكنة امر ثابت للماهيات الممكنة مميز لها عما عداها لانه
معه كون الماهيات الممكنة بحيث لا يعرض لها الوجود ولو لم يكن مراده
ما ذكرنا لكان قيد الممكنة لغوا محضا وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان هذا
مشترك بين الواجب والممكن نعم يبقى ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود

وان يحصل الامتياز في الممكنات بهذه الصفة وههنا كان الامتياز بهذه
الصفة من جهة التقييد بالموصوف فتدبر قيل اقول هذا بناء على توجيهه
قدس سره للمنعين المذكورين ظ واما الشارح فقد حمل كلام المحشي على ان منعه
الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب وتوجيه كلام المحشي هو انه
لا يلزم من اشتراك الواجب للممكنات في جنس امتيازه عنها بفصل
لانه ذاتي في الممكنات وعرضي في الواجب وهذا القدر يكفي في الامتياز سلمنا
سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز
الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي لا بد لنفيه من دليل والتوجيه بهذا
الوجه كان احسن لان مدار كل من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع و
وهو عروض الوجود للواجب اقول لا يخفى سماجة هذا التوجيه لانه يصير
هكذا لو لم يكن الامتياز بالعروض ليمكن ان يكون الامتياز بامر عدمي هو
عدم العروض وذلك كما ترى **قال الشارح** ثم اقول لو جعل مرجع الضمير الى ما دفع
ما نقله عن العلامة ثالثا بقوله وفيه نظر تعرض لدفع الاولين ثم اقول فهذا
الكلام متعلق بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا كما لا يخفى هذا وانت
تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا التوجيه انما يكون اذا جعل المدعى
رفع الايجاب الكلي **قوله** قدس سره لم لا يجوز ان لا يقتضي شيئا منهما قبل
قوله ويمكن ان يقول سلمنا انه يقتضي الدخول او اللادخول يكون غير داخل

لكن لا نم انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا في الجميع و لو اقتضى اللادخول يكون
غير داخل في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهية و اللادخول
بشرط كونه في تلك الماهية وما قيل من ان مراد المستدل من الاقتضاء هو
الاقتضاء التام فلا بحث معه الا منع ذلك الاقتضاء و اما بعد تسليم الاقتضاء الذي
ادعاه فلا مجال للقول بانه يقتضي العروض في البعض والدخول في البعض لانه
مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود عارضا لبعض
داخلا في بعض اخر وهو باطل فهو مدفوع لان المستدل وان اراد بالاقتضاء
التام لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو اعم مما ادعاه المستدل اولا
ثم بعد تسليمه منع الاقتضاء التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث شايع
لا فصور فيه اقول لا يخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام فيترتب
عليه الاستواء وهو ايضا معترف به في المحشي العلامة قدس سره منع الاقتضاء
التام فبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع اخر بل منعه متضمن لمنعين لان انتفاء
الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او بتحقق الاقتضاء في الجملة
من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج في كلامه قدس سره وبعد تسليم ما
منعه لا يتوجه ايراد آخر اصلا قال المص والثاني كونه ممكنا قيل اقول ليس المراد
بامكان الوجود امكانه بالنظر الى ماهية الواجب بمعنى ان ثبوته للماهية ما له
بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الافتقار الى الماهية و

ولانه لو صح هذا لما كان الباقي المقدمات حاجة في اثبات المطلوب اذ يكفي ان يقال
فلا يكون ما فرضناه واجبا واجبا بل ممكنا هذا خلف بل المراد بامكانه امكان
ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا
يرد ان الوجود ليس مما له عين خارجي بل هو من المعقولات الثانية فكيف
يصح وصفه بكونه ممكن الوجود ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته يتصف
بالامكان ويفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك
فحاصل الدليل ان الوجود على تقدير قيامه بالماهية يكون مفتقرا الى الماهية
فيكون ثبوته للماهية بالنظر الى ذاته مفتقرا في ثبوته للماهية الى علة
فعلته الخ وعلى هذا التوجيه لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام
من ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق في تحقيقه فاتصاف شيء بامر
اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز
ان لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر
فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج
الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان
لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف
شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة تجعلها متصفة
بها فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها

لم يكن هناك حاجة الى علة واذا تمهد هذا فنقول فنقول ان ذات الواجب تعالى
لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها
يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين
على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى علة ترجحهما
وما يقال ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه اى ذاته بحيث لا يجوز ان
لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثير وذلك لان اتصاف الواجب
تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان الحق انه ضرورى
ولا يمكن الحكم بافتقار وجوده الى العلة اذ لاحظنا ذاته موجودا لكن اذا لاحظ
الذهن وجوده تعالى ووجده مفتقرا فى ثبوته له تعالى الى ماهيته فيحكم بان الوجود
فى كونه ثابتا للواجب تعالى يحتاج الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب ليس ضروريا
بالنظر الى الوجود بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو كونه ثابتا للماهية يحتاج
الى علة فيتم الدليل الخ وما قيل فى الجواب من ان كل ما يغاير الشئ فان ثبوته
لذلك الشئ واتصاف ذلك الشئ به او كونه هو هو او ما شئت فسمه امر ضرورى
لا يستغنى عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما فى
كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك فان توسط الجعل بين الشئ ونفسه
ممتنع بالذات واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبداهة فلذلك
حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه تعالى حتى يستغنى فى وجوده عن غيره

غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات
بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير فهو مدفوع لانه
ان اراد ان كل ما يغاير الشئ فان اتصاف ذلك الشئ به سواء كان ذلك الاتصاف
ضروريا او ممكنا لا يستغنى عن العلة فهو ظاهر البطلان لان معنى قواعدهم المقررة
المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان وايضا الضرورة حاكمة بان شان
العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف ضروريا فما الحاجة الى الترجيح وما معنى
الترجيح ح وايضا المرتقى ان الحكماء يرون انفسهم محتاجين فى اثبات الصانع
الى نفى الاولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان
الاتصاف ضروريا او لا عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك
بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف الماهية بالوجود
سواء كان الاتصاف اوليا ام لا يحتاج الى علة وعلة لا يجوز ان يكون نفس الممكن
والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فتكون
موجودا اخر غيره وينقل الكلام اليه الى اخر ما قالوا فى اثبات الصانع جل ذكره وان اراد
ان كل ما يغاير الشئ فان اتصاف الشئ به وثبوته له البتة يكون ممكنا فيحتاج الى برهان
البتة وليس فى كلامه عين هذا الدعوى ولا ما يدل عليه عين ولا اثر وايضا لو تم ان كل
ما يغاير الشئ يكون اتصاف ذلك الشئ به ممكنا كافيا فى ان وجود الواجب ليس زائدا
عليه ممكن لان كل ما هو وجوده زائد عليه ممكن لكون اتصافه بالوجود ممكنا على ذلك

التقدير لا واجبا فلا يكون الباقی المقدمات دخل فی البرهان اقول الایراد الذی
نقله اولا مذكور فی الشرح الجديد للتجريد والجواب الذی ذكره من ان امكان الوجود
الوجود ليس من حيث كونه ممكن الوجود فی نفسه بل من حيث ثبوته للذات وكما
ان الشیء يصير باعتبار الوجود فی نفسه واجبا او ممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود
بغيره متصفا باحدهما للاستاد المحقق هذا ولكن هذا القائل قد عبر عن امكان
الوجود فی نفسه بامكان ثبوت الشیء لذاته والاظهر عن ثبوت الشیء لنفسه اجنبی
عن البحث وكان غير مستقيم فی نفسه الا بتكلف ولا يخفى عليك ما فی التعبير ثم الا
الايراد الثانی الذی ذكره الشارح الجديد للتجريد وما اجاب به جواب للخطيب الرومی
نقله السيد اسكندر صدر الجنان فی حاشيته على التجريد وهذا القائل قد انتحل
منه واقول فی دفعه عن الشارح المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا
لذاته ای نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى
العلة وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجود وان اراد ان الوجود يقتضی امكانه
الذاتی فذلك هو الامكان بالغير الذی ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود وجود
ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس الى الغير وهو لا يقتضی
الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب الذاتی ضرورة انه لا شیء من الاشياء
يقتضی وجود الواجب ولا عدمه فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت فی
الجواب عن ايراد الشارح المذكور ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين

والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن ما يحتاج
فی وجوده العينی الى الغير والنسبة ليست من الامور العينية ففيه ما فيه ثم ان
الجواب الذی نقله فيرد بما ذكره الاستاد المحقق فی حاشية التجريد ونختار
الشق الثانی من الترديد الذی اورده عليه واقول كلام مبنی على ما قالوا ان
الذاتی لا يعلل وان توسط الجعل بين الشیء وذاته او ذاتيه غير معقول واما
العرض فيعلل البتة اما بمقتضى الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتی بما
لا يعلل والعرضی بما يعلل واما قوله وايضا لو تم الخ فالجواب عنه ان اللازم امكان
الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضی امكان الواجب اذ لعله واجب
واجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله الاشاعرة فيحتاج الى الاستغناء عن علية
الى اخر الذی ذكروه قال المحشی لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قبل والحق
ان من قال بان ماهيته تعالى مغيرة بوجوده فقد قال بان وجوده عين
ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشیء موجودا الا كونه بحيث
يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر
المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها
بخلاف الممكنات فان اثارها يترتب على وجوداتها واذا علمت هذا
فما قيل ما يتأتی لك ان ذات الواجب اذا فرض منشأ الوجود لكان هو
بذاته على ذلك التقدير منشأ لاقوى الاثار وهو الوجود الواجبی فيكون

ذاته عين وجوده وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من مفردات التي لم يأت
بمثله في هذا المقام احد ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام
اقول انهم فسروا الوجود بمبداء الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار
اذا اثرت فذات النار هي المؤثر وفيها صفة انتزاعية يكون مبداء الاثار
فالفرق بين المؤثر ومبداء الاثر في النار بحسب الذات واما في الواجب تعالى
فالمغايرة بين المؤثر ومبداء الاثار انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته
تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبداء الاثر وجود والمبدأ
والمحققون والمتكلمون ذهبوا الى ان في تأثيره تعالى في غير ذاته يتحقق المؤثر
ومبداء الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تأثيره في ذاته يتحقق المؤثر
في مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدء الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة
في التأثير فيه من غير استناده الى مبدئه وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة
من مجرد القول بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود
اذ معنى الوجود ليس المؤثر بل منشاء التأثير ولعلهم لم يجعلوا تأثير الذات
من حيث هي مستند الاشياء هذا والحق ان تأثير الذات من حيث هي اما لذاته
او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات مبداء التأثير
فكان نفس الوجود فالذات من حيث هي مؤثر في ذاته لذاته وهذا كلام حق مما
مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق قال الشارح فيفيد غيره الوجود ا

اقول هذا سهو اذ الكلام في ان الماهية لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسه
وايضا بعد التخصيص بالغير كيف يصح قوله وفيه نظر لانا لا نم مطلقا اللهم الا
ان يقال اراد بالغير ما يتناول المغايرة بين الشيء ونفسه فافهم قوله فذلك
اى يمتنع ان يكون استفادته مشروطة بالوجود اقول انما فسره بهذا لانه
بظاهره غير صحيح لان المستفيد للوجود يكون موجودا بالوجود الذي استفاد
الاولى في التعليل ح ان يقال لذاته لو كان مستفيدا للوجود بشرط الوجود فان
كان الاستفادة مشروطة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان مشروطا
مشروطا بوجود اخر لزم كون الماهية موجودة بوجودات متعددة بل بوجودات
غير متناهية فتدبر قوله قدس سره وان كان الترديد في مفهوم مطلق
الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما اقول على هذا التقدير يمكن اختيار
كون الوجود يقتضي العروض مطلقا والوجود المطلق يقتضي عروض افراده
للموجودات وفيه تعسف قال الشارح لان ما هو معقول غير ما هو معقول
اقول هذه المقدمة مما لا حاجة اليه لان ما ذكره المحشي من الاستدلال دليل
تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المط من غير حاجة الى هذه المقدمة
لانها ليست لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج و
لفظ الغير يستعمل بمعنى السلب ههنا فتأمل قال في الحواشي القطبية
فيه نظر لانه ممكن اقول فيه بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما



انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي والتجرد لكونه عدميا يمتنع عليه
الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى سبب منفصل والظاهر ان
مراد المحشي هذا فلا يتوجه عليه النظر ولو اريد ان امكانه بالقياس الى الوجود
الذهني فنقول اللازم افتقار الواجب في ثبوت صفة الذهني الى غيره والاحتياج
والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره الى الذهن
واما فكيف الاحتياج في الوجود الذهني لصفته ويمكن الجواب بان مراد
العلامة من امكانه امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف الذات به
اذ لا شك ان الاتصاف نسبة تفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته
بل ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات ممكن اتصافه به نظرا الى
ذات الاتصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب لانها
الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد فيكون غيرها فيفتقر الى سبب
منفصل وانت تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة غير ما فهمه الشارح
حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب
بان عدم سبب الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العدمية
للموصوف كثبوت الوجود به يفتقر الى سبب وجودي ليس سببه عدم سبب
ثبوت الصفة الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه وا
واجب الحصول لغيره اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده في نفسه

في نفسه ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجود الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصودا
ههنا اذ من قال يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم
افتقار وجود التجرد في الذهن الى سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات
يحتاج الى سبب منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق في الجواب ان يقال
ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير فلا ينافي ذلك امكانه نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته
للذات واجب بالغير ممكن في نفسه ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان
يكون التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب الحصول لغيره على ان لغيره قيد
الواجب ويكون متعلق الحصول مقدرا اي للذات او على ان يكون قيدا للحصول والمراد
بالوجوب الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان
الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن ما كتبه قدس سره في ان الوجود على قسمين اه
يلايم التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض والجواب اولا لا يلايم حمل
كلامه على انه اراد يكون التجرد واجبا وممكنا انه واجب الثبوت وممكن الثبوت
للذات على ما عرفت انفا فتدبر قوله قدس سره الوجود عندهم على قسمين وجود
الشيء في نفسه قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح على ان وجود التجرد في نفسه ممكن وان كان
ثبوته للواجب وعروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي ووجوده
في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ان وجود التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج
الى علة وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته

لغيره بل مقصود الشـ وهو ان ثبوت التجرد لذات الواجب وان كان بالنظر الى ذات

الواجب واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن اى بالنظر الى ماهية التجرد يجوز ان يكون

ثابتا للواجب ويجوز ان لا يكون ثابتا وكل ممكن الثبوت يحتاج فى ثبوته الى علة سواء

كان ثبوت الممكن ثبوتا فى ذاته او ثبوتا لغيره فمراد الشـ بالممكن فى نفسه ما يكون ثبوته

سواء كان ثبوتا فى نفسه او ثبوتا لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون ثبوته

فى ذاته اى وجود الحاصل له فى ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولا فلما علمت ان ما

اورده الشـ من الاعتراض الاول وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكان نفسه الذى

هو عدم العروض و لهذا قال و سببه عدم سبب الوجود و اما ثانيا فلان الكلام على

تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين الواجب فلو كان

التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب كان مقتضى الوجود والمفروض خلافه و اما ثالثا فلا

هذا الكلام وان دفع جواب المحشى حيث نفى الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه

اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد الذات فلم يلزم افتقار الواجب

فى تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل و توضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم

ان التجرد واجب الثبوت للذات نظرا الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات

كانت الذات سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب عدم تسليم ذلك من الخصم

بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو الذات او غيرها و ذلك لا ينافى

امكانه بالذات على ما قررنا و اما رابعا فلان ثبوت التجرد فى نفسه انما يكون ممتنعا لو

لو اريد ثبوته فى الخارج اما لو اريد ثبوته فى نفس الامر فلا فان قلت ثبوت

الصفة للشىء لا يقتضى وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج الواجب فى الاتصاف

بالتجرد الى الشىء والاحتياج فى وجود الصفة فى نفسها الى الذهن غير محذور قلت قد

صرح الشيخ فى الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا فى نفسه

يستحيل ان يكون موجودا لشىء آخر فتدبر قدس سره وبعضهم قد فصل هذا الى قول

لا شك ان الوجوب والامكان والامتناع انما يكون كيفية نسبة الوجود الى الذات اى

الوجود الذى يكون موجودية الذات به فاذا كان ذلك الوجود فى الواجب ما هو عينه

لا المطلق فاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سائر السلوب

اللازمة له تعالى وليس فى هذا الاعتبار فائدة هذا قيل اقول قد حمل كون الذات مقتضيا

للوجود على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود

المطلق متصفا به بناء على انه لو حمل على هذا لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب

كون الواجب موجودا مرتين مرة بالوجود الخاص الذى هو عينه ومرة بالوجود المطلق

والقول بان الواجب وان كان عين وجوده الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما

وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق مردود

بان الواجب حينئذ يكون مشاركا لسائر الممكنات فى ان موجوديته بعروض الوجود

لا بكونه عين الوجود الذى هو مذهب الحكماء والايراد بالوجودات الخاصة انما يرد

بناء على ذلك الحمل وحينئذ فما ذكره فى الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود الخاص

في نفسه الى الغير احتياجه في كونه فرد الوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلا

يحتاج في نفسه الى المحل وليس في كونه فرد السواد محتاجا اليه لان السواد لا يصير

سوادا بالمحل اى ليس سواديته موقوفا على المحل وان كان موجوديته موقوفا عليه

هذا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق اقتضاؤه الاتصاف به

اشتقاقا اى اقتضاؤه كونه فرد الموجود المطلق وانما يلزم كون الواجب موجودا

فلا تغفل

من تعين لو كان موجوديته باعتبار ذلك الاتصاف وليس كذلك بل موجوديته انما

باعتبار كونه عين الوجود الخاص بمعنى ان ترتب الاثار عليه باعتبار هذا الوجود

ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتيب واما الوجود المطلق فهو صفة من صفاته وعارض

من عوارضه وهو بذاته متصف به اى الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان ينتزع

منه هذا العارض وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها بواسطة

الغير اقول ماذكره من اول الحاشية الى قوله ويمكن ان يقال مذكور في الشرح الجديد

للتجريد سوى قوله وهو ما ذكره في الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل في وقوع

شيء كالمحل كالوجود الخاص فله مدخل في اقتضائه شيئا مثلا وان الاقتضاء فرع

وقوع المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص صدق المطلق عليه

والنظر في فردية السواد الخاص للمطلق ليس مما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي

لفرده فلا يتصور هنا اقتضاء والمراد بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار

الى شيء آخر اصلا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة في العبارة بعد وضوح

الحق ليس بشيء واقول يمكن الجواب عن قوله قد كرر لا يقال كل وجود خاص فانه

يقتضي صدق المطلق بوجه وهو منع كون الوجود مقتضيا لصدق المطلق عليه اما

اولا فلجواز ان يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق وجود الخاص سوى

الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا له مستندا

الى غير معروضه واما ماذكره بقوله ويمكن ان يقال فمأخذه كله من كلام الاستاد

في تعليقاته على الشرح المذكور قال المحشي عن الثالث لا نسلم عروض الوجوب له بل

الوجوب عين ماهيته اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال

ليس موقوفا على كون الوجوب الواجب امرا عرضيا له تعالى بل بنائه على انه اضافة

بين الذات والوجود وكان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير الاتحاد بين الذات

والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له تعالى سواء كان عينا له او عارضا بل

المتعين في الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك لا يمكن او منع كونه اضافة واما

منع عرضيا فمنع لمقدمة لم يدعها المستدل فتدبر قوله قد كرر فان قيل ما به

الاختلاف ان كان مأخوذا في مفهوم اللفظ قيل اقول تفصيله انه يكون لاشياء

كثيرة مختلفة بالحقيقة اسم واحد بمعنى واحد وذلك اما ان تلك الاشياء غير

متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على حدة لكنها يكون مشتركة في معنى واحد

فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك لها اسم كمراتب البياض فانها غير متناهية

بالفعل فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها مشتركة في معنى واحد هو التفريق

بالبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا اللازم لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة في هذا

اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب مختلفة اذ يترتب

يترتب على بعض المراتب التفريق اكثر مما يترتب على بعض آخر وهذا هو المعنى من الا

الاختلاف بالضعف والشدة واما الان لتلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة فيوضع

لتلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك الاشياء مشتركة

في هذا اللفظ والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة في معنى النسبة الى الغاية

الواحدة كقولك صحي للدواء والرياضة والفصد فانها مشتركة في النسبة الى الغاية المخصوصة

وهي الصحة لكن تحقق الصحة في ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققها في ضمن بعض آخر

وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن عن تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه في

الواقع مختلف في الاتحاد في الفهم والاختلاف في التحقق والترتب الواقعي اولان لتلك

الاشياء مبدأ واحدا فباعتبار نسبة الاشياء الى المبدأ يطلق اسم الواحد فلا تغفل

الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمحصل على ان مدار التشكيك ان يكون هناك امور

مختلفة بالحقيقة يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد اي يكون كلها بحيث تعرف

بهذا العنوان فالموجود في الذهن من كل منها لا يكون الا معنى واحدا ويكون تحقق ذلك

العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه عليها مختلفا اما بالشدة والضعف

بان يكون ذلك العنوان بحسب تحققه في الواقع في ضمن بعضها اكثر وضمن بعضها

اقل كما مر مثاله واما بالتقدم والتأخر بان يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه على بعض

على بعض آخر كالموجود الذي يصدق على الواجب اولا وعلى الممكنات ثانيا واما بالا

بالاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه على كالموجود ايضا فانه

مقول على الواجب والممكن بالاولوية وغير الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من

الممكن لان موجوديته لذاته وموجودية الممكن لغيره وما قيل لتحقيق الاتحاد والاختلاف

بالشدة والضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي والعرضي

ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد ولا اختلاف في المبدأ مثلا المفهوم

من الابيض معنى واحد مأخوذ من جنس البياض باعتبار نسبته الى معروضه فهو واحد

والمختلف هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد يرجع الى فصولها النوعية لا الى

جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه

العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلل اليها بضرب من التحليل ففيه نظر اما

اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من البياض وامثاله في الذهن

الواقع على افراده بالاختلاف مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا

بالتواطؤ اذ المعتبر في المقول بالتواطؤ الاستواء في الاستحقاق والتحقيق

مع ان في جميع رسائلهم تصريحا بان اللفظ باعتبار المعنى الواحد الكلي مقول

على افراده اما بالتواطؤ واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في المتواطئ اذ الاستواء

وعدم الاختلاف يعتبر في المشتق من المتواطئ لا في المتواطئ مطلقا لانا نقول

قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان ثبوت

معهوم لافراده على السواء فهو متواطئ وان كان بالاختلاف فهو مشكك من
غير تخصيص بلفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل يجرى فى الذاتى
ايضا فلا تغفل اقول القائل هو الاستاد المحقق والجواب عنه ايراده ان البياض
جنس للبياض الشديد والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتى لا يقبل التشكيك
فما لزم عليه من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على البياضين ليس باطلا
عندهم بل الحق عنده ان لا اختلاف فى صدق البياض على البياضين نعم يتحقق
الاختلاف بين نفس البياضين فان نفس بياض الثلج اشد من نفس بياض العاج
لا انه اشد منه فى كونه بياضا بل الابيض مختلف الصدق بالنسبة الى الثلج وال
والعاج نعم يرد على الاستاد ههنا بان الاختلاف فى صدق الابيض على الجسمين
لما كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض
القائم بالآخر كما حققه فى هذا الموضع فى تعليقاته على التجريد فلان يكون صدق
البياض على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس
البياض الآخر اولى واظهر واما الايراد الذى ذكره بقوله واما ثانيا فان اريد منه
ماذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور وفى الكتب الحواشى المتعلقة على حاشية
التجريد مذكور وقد فصلناه فى تعليقاتنا على التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى
ننظر فى صحته وفساده قال الشـ فانه انما يقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتأخر اقول اللازم مما ذكره كون الموجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الما

الماهيات لا كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات فان اتصاف
العلة بالوجود متقدم على اتصاف المعلول به لا ان اتصاف وجود العلة بكونه
وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلول بكونه وجودا ضرورة ان العقل يحكم بان
العلة صارت موجودة فصار المعلول موجودا ولا يصح ان يقال صار وجود العلة
وجودا فصار وجود المعلول وجودا قوله قدس سره فيكون الواجب اقدم اقول الظ
من كلام الشـ انه جعل كون الواجب مبدءا لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلاف
الثلثة لا الواحد فقط كما حمله قدس سره وتوجيهه ان الاختلاف بالشدة والضعف
باعتبار ما كان كثرة الآثار فلما كان الواجب مبدءا لكل ما بعده يكون آثاره اكثر فيكون
الوجود فيه اشد واما الاولوية فلكونه مبدءا وعلة فان قلت فعلى هذا ترجع
الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشية من الاقدمية غيرها
بالضرورة والتقابل انما يكون بمعنى تباين الاقسام وقد تحقق فلا اشكال قيل اقول
لا يخفى ما فى القول باقدمية الوجود واولويته من التسامح واما القول باشدية
الوجود فهو مما لا يقبل التأويل اذ تغيير الوجود الى الموجود غير مفيد لان الموجود كالوجود
ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما ذكر من ان ترتب الآثار على الوجود الواجبى اكثر
فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الآثار على
بعضها اكثر من ترتبها على البعض الآخر ان يكون ذلك المفهوم او ترتب الآثار
المأخوذ منه على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف يجب ان يكون ذلك المفهوم

باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد المقول بالتشكيك بالشدة و
الضعف على السواد القوي والضعيف فان في ضمنه البعض القوي اكثر مما يترتب
على السواد الضعيف كيف ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الآثار على
بعضها اكثر منه على البعض الآخر مقولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل على
السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات
مقولا بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقولة على اشياء تترتب الآثار على بعضها
اكثر منه على البعض الآخر اقول نعم لكنها مسامحة مشهورة واما انه لا يصح
الاشدية في الوجود مطلقا فانما هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة و
الضعف من خواص الكيف لكن لا كلام في صحته على سبيل تشبيه الوجود بالبياض
مثلا فانه اذا كان اشد آثاره وهو تفريق البصر اكثر وما اورده من النقض
بقوله اذ لو كان المقول على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر منه الخ مدفوع
لان ترتب الآثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء على ما هو
المشهور من ان الوجود مبداء الآثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الآثار على
افراده لا على وصف الامكان قال الشارح لان الماهية المشتركة بين اشياء قبل
اقول اما اختلاف الذاتي بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في نفيه وهو
حق والمنبه على نفي الاقدمية والاولوية هو ان الذاتي غير مجعول بالضرورة
اي لا يمكن ان يصير الانسان انسانا مثلا او حيوانا بسبب الغير واما نفي الاختلاف

كاللون والكيف والعرض

ناظر الى قوله لا يخفى ما في القول باقدمية الوجود واولوية من التسامح فتأمل

ناظر الى الجزء الماهية

بالنسبة الى الماهية

ف بالشدة والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف في المفهوم الواحد
قد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن بعض افراده اكثر منه في
ضمن بعض آخر اما الكثرية تحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهو مما يحقق
العقل بصحته بعد التفتيش بالمعنى الذي ذكرناه واما الكثرية تحققه من حيث
ذاتيته فهو مما لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو ذاتي
لبعض آخر بان يكون مثلا جزءا لبعض افراده مرة ولبعض آخر مرتين وانت
تعلم بادنى التفات ان كون الشيء شيئا وجزءا للشيء مرتين غير معقول فان قلت
فلم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم يترتب ايضا على تلك الافراد
من حيث العروض بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك
لا بد لنفي هذا من دليل قلت فيكون مقوليته بالتشكيك على افراده من حيث العروض
لا من حيث الذاتية وكنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل ليس مقصودنا
الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما اذا كان ذاتي الشيء
عارضا له باعتبار آخر فلم ينفي التشكيك عنه بهذا الوجه والاعتبار بل نقول
الشيء على نفسه وغيره بالتشكيك من حيث العروض واقع فان الموجود مقول
على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية فان قلت
من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام والخاص كالجسم المحمول على الحيوان و
والانسان يكون حمله على العام اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي

وهو تفريق البصر مثلا

اي تحقق مفهوم واحد من حيث وصف ذاتيته

ولسنا كنا في اه نسخ

المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا للعام كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا
فيكون مقولا بالتشكيك قلت مطلق الاختلاف في الاولوية لا يكفي في التشكيك
بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة متباينة اقول ما ذكره في
التحقيق ان الذاتي لا يقبل التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض
وعارضه اذ المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على
سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد
امثال ما ينتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق جنسا لها اذ قد عرفت
ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا
لا يختلف مع وصف الذاتية بل على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى صدق
ما هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد آخر واين هذا من ذلك والذاتية وصف
عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره من السؤال والجواب مذكور
في الحاشية الجديدة للاستاذ على التجريد وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم
واحد جزء لشيء مرتين فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك
كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم واحد عارضا لشيء مرتين فلم يكن العارض من
حيث انه عارض مشككا وكما يصح التشكيك في العرض من جهة الشدة باعتبار
انه ينتزع من الاشد امثال ما ينتزع من الاضعف من الحصص المعينة فكذا
يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا في نفس السواد بالقياس الى السوادين المندرجين

المندرجين تحت مطلق السواد الذي هو نوعين تحت جنس فتامل ولا تخبط
قال الش لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا اقول هذا انما يدل على
ان للواجب ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في الخارج قال الش كان لازما للوجود
الخاص اقول بحث لان اللازم قد يكون حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع
عدم حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون اتصاليا كما بين مقدم الشرطية
وتاليها ومعنى اللزوم ح انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم معه لا انه
يحمل عليه ولا لازم اللازم لازم عليه البتة في الصورة الثانية والا لزم تخلف
اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ يلزم كون المحمول على المحمول على
الشيء محمولا عليه كما ان الكلي لازم للانسان اللازم لزيد مع انه يمتنع حمله
على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يندفع الاشكال اذا عرفت
هذا فنقول ان كان المراد الاول اي يلزم ان يكون العارض المحمول على المطلق محمولا على
الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر الحمل كليا وهنا ليس كذلك لان حمل العارض
على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون
الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض ولو في موصوف آخر
وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق ولزومه للخاص ليس محذورا
بل كان الواقع كذلك والقول بانا ننظر في الكلام في اللاتجرد المطلق من غير تقييد بكونه
عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو باطل مدفوع بان

لزوم لا بتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه للخاص

فتدبر قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان

كل ملزوم متأخرا عن نفسه لان التأخر عن الملزوم لازم لكل لازم واللازم

لازم للملزوم فيكون التأخر عن الملزوم لازما للملزوم هف واما ثانيا فلان

لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة

بان لازم اللازم لازم للملزوم واللازم لا تجرد الوجود المطلق للوجود الخاص و

هو كذلك يعني كلما تحقق الوجود الخاص يتحقق اللا تجرد للوجود المطلق الى

اقول ماذكره من النظر الاول مبني على توهم ان اللازم لا بد ان يكون معلولا

للملزوم وليس كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان يقال التأخر لازم لما

للمعلول اللازم للعلة فكان لازم اللازم لازما لزم ان يكون التأخر لازما للعلة

واما نظره الثاني فهو ماذكرناه **قال الشارح** الخلاف انما نشأ من اختلافهم في

تفسير العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم نشأ من اختلافهم في

ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني يصير منشأ لصحة التفسير

المذكور وانكار الوجود الذهني يصير منشأ للتفسير بالاضافة او بصفة ذات

اضافة اذ ليس حصول صورة على هذا الرأي واما التفسير بالحصول فلا يصلح

سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف

والامام مع كونه قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة صرح به السيد

قدس سره في حاشية المطالع **قال الشارح** انكروه قيل اقول ليس كل من فسر العلم

بالنسبة منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم

عبارة عن الاضافة لكن يجب في العلم بالاشياء المغايرة للعالم لا بد من ار

ارتسام تلك الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك و

الشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور المضافين فان كان المعقول

هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم

لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة

الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول

العاقل امكن ذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخا

فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة

بالعاقلية بينهما اقول ذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والمعدوم

الصرف لا يمكن فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول

لا بد من نحو وجود المعقول واذ ليس في الخارج فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى

بعض ماذكرناه واما ماذكره بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة الخ فكلام مشهور

مذكور في شرح التجريد واعلم ان الداعي ههنا ليس سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة

لا ان الاشياء التي لها وجود خارجي لها وجود آخر يسمى وجودا ذهنيا علما بشعريه

كلام قدس سره حيث قال واما ان لها وجودا آخر الى آخره يرشدك الى ماذكرنا قول

المص فثبت القول بالوجود الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان يوخذ الاشياء
اعم من ان يكونا موجودات خارجية ام لا اى للاشياء وجود في الجملة وانما السيد
ارتكبنا هذا لان الدليل انما يدل على اثبات الوجود الذهني لما لم يكن موجودا
خارجيا ويمكن اجراؤه في الموجودات الخارجية بانا نحكم باحكام ايجابية
صادقة على الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية كما نحكم
على زيد بانه انسان فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج فثبت نحوه اخرى
من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من جهة فتأمل قوله قدس سره فيلزم
انحصار وجودات غير متناهية اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه
المحققون فتحقق كل وجود وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا
يقدر على اعتبارات غير متناهية فالحاصل ان الوجودات بالفعل ليس الا
متناهيا فمن اين يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وههنا بحث
آخر هو ان هيولى العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متناهية
متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصورة متعاقبة
موجودة لا الى النهاية كما صرح به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد
الهيولى وقبل العرض الاخير او الصورة الاخيرة اعراض غير متناهية او صور
كذلك محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة
متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين اقول

واقول في الجواب عن ان استحالة كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروطة
بامرين احدهما وهو ما صرح به في حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتب طبعي
او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف السلسلة اى ما فرض حاصرا بحيث
يكون النسبة بينه وبين تلك الامور مثلا ان كان الترتب باعتبار كونه في الوسط
بعضها معد البعض آخر يجب ان يكون ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك
الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك بالقياس اليها
وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا
بين الحاصرين انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كان ترتب
السلسلة باعتبار الاعداد فاستحالة في كونها واقعة بعد المفروض الذي هو
العلة القابلية وكذا ان كان الترتب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور
في كونها محصورة بين الواجب تعالى الذي هو الفاعل وبين المعلول المحض وهكذا
ولا شك ان الهيولى قابلة لتلك الاعراض وتلك الامور معدات بعضها البعض
وكذا الماهية قابلة بوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها البعض
قيل افهم ولقائل ان يقول لا شك ان الوجود هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية
وامتناع انحصار الامور الغير المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين مم كيف
وحركة الافلاك عند الحكماء ازلية فبين كل دورة تفرض وبين الفلك دوران غير
متناهية وكذلك هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية بحسب استعداداتها

غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعدادات وبين الهيولى استعدادات
غير متناهية وكذلك بين كل حال من احوال الهيولى وبينها احوال غير متناهية
لا يقال تلك الدورات والاستعدادات والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الغير
المتناهية فانها يجب ان يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت كل وجود فرع الثبوت
آخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
اذ المحصور بين الشيئين يكون متناهيا سواء فرض آحاده واجزاؤه موجودة
على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا يرى انهم يستدلون على امتناع حصول
جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم الا
انحصار غير المتناهي محصورا بين الحاصرين ولا شك في ان حصول اجزاء الزمان
والآنات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب والحق هو ان المحذور هو
تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين
فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد
الوجود مطلقا اذ لا شك في تجويز كون الشيء موجودا في الذهن بوجودات متعددة
والاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج مرة اخرى
بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن الا اتصافه بالوجود
الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود الذهني

هذا بالنظر الى قوله قابلة بعوارض اه

هذا ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على الفطن اه

يعني ان المسلم بحكم الضرورة انما هو تعدد الوجود الخارجي دون الذهني

اي الوجود الخارجي اي ولا يلزم من اتصافه

ذهنية مرة بعد اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا في اذهان
غير متناهية واستحالته ممنوع لا يقال فيلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية
ووجود الامور الغير المتناهية ممنوع لانا نقول ليس وجود غير المتناهية مطلقا
محال عند الحكماء بل المحال وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتب
بين الاذهان غير لازم مما ذكرنا قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين محال كذلك
وجوده في الذهن مرتين في ذهن واحد في آن واحد محال بالضرورة ولا شك ان
ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت
الوجود الخارجي للشيء فرع الوجود في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له
في هذا الذهن فرع الثبوت في هذا الذهن مرة اخرى اذ الموصوف بصفة يجب ان
يكون موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء
موجودا في ذهن واحد في آن واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة على
انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده
في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم افتقار الواجب في
الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا
الى قوله والحق هو ان المحذور الخ اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله وكذلك
هيولى الاجسام الخ ان تلك العوارض الواردة على الهيولى من الاعراض الموجودة
الا ان وجودها على سبيل التعاقب وليست اعتبارية كالوجودات فلا يجري

في اثبات تعدد الوجود الذهني الممنوعة بقوله فان قلت اه

اي وجود الشيء في الاذهان

اي في ذهن من الاذهان

اي في ذلك الذهني

اي من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي

عطف العلة على المعلول

من حيث عدم الامتناع بواسطة الانتزاع والاعتبار

جعلها من قبيل الوجودات وكان النقض بها واردا لم يندفع بما قال في الوجود من
انه انتزاعي فلا يتحقق ههنا امور غير متناهية في الواقع مع قطع النظر
عن الانتزاع والاعتبار وانما ينحل هذا الكلام بما حققناه آنفا قوله والحق
أه مذكور في حواشي التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام ويتوجه عليه ان
علمه تعالى بالاشياء حضوري على ما هو المشهور فلا يكون في علم الواجب
بالاشياء لتلك الاشياء وجودات غير الخارجية يسمى وجودات ذهنية
والوجود الذهني انما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري انما
هو بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم وذلك يقتضي
كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا لكن في ذهن آخر هذا ان اريد
بوجوده في علم الله تعالى انه صار موجودا ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد
انه يلزم ان يكون تصديقه تعالى بوجوده بمقتضى صدقه وصحته ان يكون ذلك
الشيء موجودا فلو كان وجوده في ذهن آخر لزم افتقار صدق علم الله تعالى
الى الغير فيتوجه ان ذلك غير محال بل واقع اذ صدق علمه تعالى بان زيدا قائم او
او كاتب مثلا موقوف على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور من كون
العلم تابعا للمعلوم وكذلك فقول علمه تعالى بوجوده في ذهن زيد موقوف صدقه
على وجود زيد في الخارج وادراكه وكل منهما يتوقف على اسباب شتى فتامل
قال الشارح على انا نصرح بالوجود قبل أقول فيه نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم

هو ان الحكم الايجابي على المعدوم عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له
فاللازم من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجوده ولو بني الكلام
على عدم الفرق بين الوجود والثبوت لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب
الاول أقول سبحني في الشرح منقول لان نزاعهم مع الحكماء انما هو في تفسير
لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجود وح لا مجال للايراد
المذكور وكان حاصل الجواب الاول ان مرادنا هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتا
ثبت كونه موجودا وحاصل الثاني انه لو نوقش في هذا القدر نبدل الثبوت
بالوجود ومدار الجوابين على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع
لهم مصطلح تفسير لفظ الوجود لا بحسب المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكر
قوله بر قال الشارح بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود أقول هذا التخصيص وان
كان يدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السؤال بالصفات السابقة على الوجود
لا ندفع الجواب والحق في الجواب ما افاده المولى الاستاذ من ان ثبوت الشيء
للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدما على ثبوت
المثبت للمثبت له او متأخرا عنه كالوجوب والاحتياج والامكان او هو عينه
كنفس الوجود قبل أقول ويجب ان يخصص الدعوى بغير مستتبعات الوجود كا
كالوجوب والامكان اذ الاتصاف بهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر
بالعكس فان الشيء ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا واما الامكان فهو مقدم

الدليل ايضا وتوضيحه ان هذا الكلام يصلح ان يجعل مادة للاعتراض بين
وهكذا ما ذكره قدس سره لان الجزئي المطابق لما كان جزئيا يتوجه انه
كيف يفسر الكلية بمعنى يصدق على جزئي من حيث هو هو جزئي ولما كان موجودا
في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجود في الخارج قوله قدس سره كخطين متساويين
قيل اقول ولقائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد
من الكثيرين هو ان ما حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة
ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات
والعوارض غير متحقق اذ ليست الصورة الحاصلة من احدهما عين الآخر
بل الصورة الحاصلة من احدهما هي الصورة الحاصلة من الآخر وليس هذا معنى الم
المطابقة وكذلك ما في كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا للباقي بالمعنى الذي ذكرناه
اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحد منها
وان كانت الصورة من كل واحد منها عين الصورة الحاصلة من الباقي فان قلت
لا شك ان المعتبر في الكلية هو المطابقة الكثيرين وما في كل واحد واحد من افراد
الانسان مثلا امر واحد اذ ما في كل منها هو هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم
من مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد منها كليتها قلنا الانسانية
التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو بحسب الخارج وليست واحدة الا في
الذهن وذلك الانسانية التي في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو

نهايت بولدى بو كاغذه عون حق ايله تعلم يازوبى اوقيانه طالبه حق قلسون ترحم سنه ١١٦٥

٢١

عمرو بحسب الخارج عينه اقول هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام
صاحب القيل حيث قال يعني ان كل واحد واحد اذا حصل على ما بينا وفصلنا و
قد ذكره السيد في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ايضا قال الشارح باعتبار
انها ذات مثالية ليست متأصلة في الوجود قيل اقول هذا ما اتفق عليه كلمة
كثيرين من الفضلاء بل من العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي
ان لا يكون متأصلا في الوجود لما كان للتنازع والتخالف في ان الكلي موجود
في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي لا وجود له الا في العقل
من امهات العلوم واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر
الكلي بوجه محتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا في الخارج وان لا يكون موجودا
الا في الذهن ثم البرهان يتبين ان لا وجود له الا في الذهن ولكان ما ذكر في
الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو متشخص مستدركا لا حاجة
اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب في بعض تصانيفه الى ان الكلية
لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخار
الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف
متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية
فيجب تفسيرها بالمطابقة ليصدق على الصور العقلية الشخصية والحق
والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية

صوكى أكسيكدر